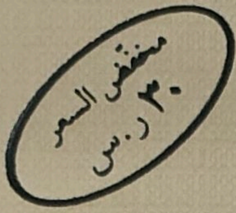


مشكل أحاديث الآداب

جمعاً ودراسة

تأليف

د. فهد بن عبد اللطيف بن فهد الوصيفر

المجلد الأول

تبيان
Tibyan


دار المحدث
للنشر والتوزيع

مُشْكِلُ أَحَادِيثِ الآدَابِ

(١)

ح مؤسسة المحدث للنشر والتوزيع، ١٤٤٦هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الوصيفر، فهد بن عبداللطيف بن فهد

مشكل أحاديث الآداب . / فهد بن عبداللطيف بن فهد الوصيفر

-ط١- الرياض، ١٤٤٦هـ

٢مج.

ردمك ٤-٢-٩٢٠٧٩-٦٠٣-٩٧٨ (مجموعة)

١-٣-٩٢٠٧٩-٦٠٣-٩٧٨ (ج١)

أ- العنوان

ديوي ١٤٤٦/٧٤٦٣

رقم الإيداع: ١٤٤٦/٧٤٦٣

ردمك: ٤-٢-٩٢٠٧٩-٦٠٣-٩٧٨ (مجموعة)

١-٣-٩٢٠٧٩-٦٠٣-٩٧٨ (ج١)

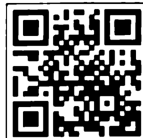
الطبعة الأولى

١٤٤٦هـ - ٢٠٢٤م

دار المحدث للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية - الرياض
الدائري الشرقي، مخرج 15
طريق صلاح الدين الأيوبي

+966 561354333
almohadth5@gmail.com
@almohadith



مُشْكِلُ أَحَادِيثِ الآدَابِ

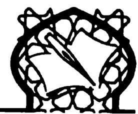
جمعًا ودِراسةً

تأليف

د. فَهْدِ بنِ عبدِ اللطيفِ بنِ فهدِ الوُصيفِر

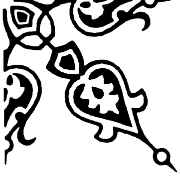
المجلّد الأوّل

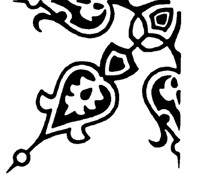
تبيان
Tibyan



دار المحدث للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم





مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله اللطيف الخبير، الذي لَطُف علمه ودقّ حتىٰ أدرك السرائر والخفايا والخبايا والبواطن والغيوب، ومِن لُطفه أنه يسوق عبده إلىٰ مصالح دينه، ويُوصلها إليه بالطرق التي لا يشعر بها العبد ولا يسعىٰ فيها، ويُوصله إلىٰ السعادة الأبدية والفلاح السرمديّ من حيث لا يحتسب، فسبحان اللطيف لِما يشاء، الرحيم بالمؤمنين.

الرحمن الرحيم، الرءوف الودود، البَرّ الكريم، الجواد الوّهاب، الذي وسعت رحمته وجوده وكرمه وبِرّه ومواهبه جميع الوجود بحسب ما تقتضيه حكمته، وخصّ المؤمنين بالنصيب الأوفر، والحظ الأكمل، قال تعالىٰ: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَالَّذِينَ هُم بِـَٔايَـٰتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

الفتاح العليم، الذي فتح بلطفه بصائر عباده المتقين، وفتح قلوبهم لمعرفته ومحبته والإنابة إليه، وفتح لعباده أبواب الرحمة والأرزاق المتنوعة، وقد أحاط بكل شيءٍ علمًا.

الشكور الحليم، الذي يشكر القليل من العمل، ويغفر الكثير من الزلل، ويُدرّ علىٰ خلقه النعم الظاهرة والباطنة مع معاصيهم وكثرة زلّاتهم، ويُضاعف للمُخلصين أعمالهم بغير حساب، ويشكر الشاكرين، ويجزيهم الجزاء الأوفر الأعظم.

فله الحمد جل وعلا عدد ما خلق، والحمد لله ملء ما خلق، والحمد لله عدد ما في السماوات والأرض، والحمد لله ملء ما في السماوات والأرض، والحمد لله عدد ما أحصىٰ كتابه، والحمد لله ملء ما أحصىٰ كتابه، والحمد لله عدد كلِّ شيءٍ، والحمد لله ملء كلِّ شيءٍ.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملكُ، وله الحمد، وهو كل شيء قدير.

وأشهد أن نبيّنا محمدًا عبده ورسوله وخليله، وأمينه علىٰ وحيه، وشهيده علىٰ أمره ونهيه، والمُبلّغ لشرعه، سيّد ولد آدم، أكمل الله له خَلْقه، وعظّم خُلُقه، ووضع عنه وزره، ورفع له ذكره، وأدّبه فأحسن تأديبه، فكان خلقه القرآن.

اللهم صلِّ وسلم علىٰ نبينا محمد خاتم النبيين، وإمام المرسلين، المبعوث رحمة للعالمين، والموصوف في الكتاب العظيم بأكمل وصف وأرفعه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

والصلاة والسلام علىٰ سائر الأنبياء والمرسلين، الذين أنعم الله عليهم بمحامد الأخلاق، ومحاسن الآداب، فكانوا للناس أئمة يُقتدىٰ بهم، ويُهتدىٰ بهديهم، ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: ٩٠].

ورضي الله عن الصحابة الكِرام، أبرّ هذه الأُمّة قلوبًا، وأعمقها علمًا، وأقلّها تكلّفًا، وأقومها هديًا، وأحسنها حالًا، اختارهم الله لصُحبة نبيّه ﷺ، وإقامة دينه، فقاموا بذلك خير قيام، رضي الله عنهم وأرضاهم، وعن مَن تبعهم بإحسان إلىٰ يوم الدين.

أما بعدُ:

فإنَّ علم الآداب، مِن أجلِّ العلوم وأهمّها، وحاجة المُسلم إلىٰ تعلّمه والعمل به من أعظم الحاجات؛ ذلك أنَّ تعلّم الأدب، والهدي الصالح،

وحسن السمْت، والحياء، والسيرة، مُطلوبٌ شرعًا وعُرفًا، فقد روىٰ أحمد في مسنده مِن حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن نبيِّ الله ﷺ قال: «إِنَّ الْهَدْيَ الصَّالِحَ، وَالسَّمْتَ الصَّالِحَ، وَالاقْتِصَادَ، جُزْءٌ مِنْ خَمْسَةٍ وَعِشْرِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ»(١).

قال ابن مفلح: «ومعنىٰ الحديث: أنَّ هذه الخلال من شمائل الأنبياء ومن جملة خصالهم، وأنها جزء معلوم من أجزاء أفعالهم»(٢).

ومما يُبين أهمية هذا العلم، ما ورد في الكتاب والسنّة من الأمر بأنواعه، والنهي عن أضداده؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠].

ومن ذلك أيضًا ما جاء في حديث عبدالله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لَمْ يَكُنِ النَّبِيُّ ﷺ فَاحِشًا وَلا مُتَفَحِّشًا، وَكَانَ يَقُولُ: إِنَّ مِنْ خِيَارِكُمْ أَحْسَنَكُمْ أَخْلاقًا»(٣)، والنصوص في الدلالة علىٰ محاسن الأخلاق ومكارمها، والنهي عن مذمومها وسفاسفها كثيرة جدًا(٤).

وقد كان علم الأدب محل عناية كبيرة من السلف، وهذا ظاهر في المنقول عنهم؛ من الحث عليه، وبيان أهميته، والتصنيف فيه، فإنك لا تجدُ كتابًا من كتبهم يخلو من ذكر أخباره وفضائله في الغالب.

---

(١) أخرجه أحمد (حديث ٢٦٩٨)، والبخاري في الأدب المُفرد (حديث ٤٦٨، ٧٩١)، وأبو داود (حديث ٤٦٩٥) مِن حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وحسّن إسناده ابن حجر. [فتح الباري (١٣/ ٦٧١)].

وأخرج نحوه الترمذي (حديث ٢١٢٨) مِن حديث عبدالله بن سَرْجِسَ الْمُزَنِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقال: «حديث حسنٌ غريب».

(٢) الآداب الشرعية (٢/ ٤٢).

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٣٥٥٥)، ومسلم (حديث ٢٣٩٥).

(٤) انظر: صحيح البخاري باب حسن الخلق قبل (حديث ٦٠٣٨)، والآداب الشرعية، لابن مفلح (٢/ ٣١٠)، (٤/ ٢٠٧).

قال شريك بن عبدالله النخعي: «قليلٌ من الأدب خير من كثير من العلم»[١].

وقال عبدالله بن المُبارك: «مَن تهاون بالأدب عُوقب بحرمان السُّنن، ومَن تهاون بالسُّنن عُوقب بحرمان الفرائض، ومَن تهاون بالفرائض عُوقب بحرمان المعرفة»[٢].

وقال ابن المُبارك أيضًا: «لا ينبُلُ الرجل بنوع من العلم ما لم يُزين علمه بالأدب»[٣].

وتناول العلماء في مصنفاتهم الحديثية جمع أحاديث هذا العلم وآثاره مع غيره من أبواب العلم، كما خصّه بالتصنيف جماعة؛ كالبخاري وغيره، مما يُبين أهميته، وعظيم عنايتهم به.

وأحاديث الآداب كغيرها من الأحاديث في أبواب العلم الأخرىٰ، قد يحول دون الفهم الصحيح لها أمور متعددة؛ منها: المُعارض للحديث في الظاهر، مِن آية أو حديث أو إجماع أو دليل عقلي أو غير ذلك. ومنها: خفاء المراد بها. مما يُورث ذلك عند الناظر إشكالًا يحتاج معه إلىٰ ما يدفعه. وقد انبرىٰ لذلك العلماء، وشمّروا عن سواعدهم، دفاعًا عن سنّة النبي ﷺ، وذبًّا عنها، فسلكوا المسالك المتعددة، من التوفيق بين الأخبار، أو الترجيح، أو القول بالنسخ في أحدها؛ لتأتلف الأخبار، ويندفع الإشكال، وتصان السنة النبوية، عن ما يُتوهم فيها من تعارض واختلاف.

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (٤/ ٣٣٥). وأخرج نحوه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٢/ ٤٤٥) عن ابن المُبارك يقول لأصحاب الحديث: «أنتم إلىٰ قليل من الأدب أحوج منكم إلىٰ كثير من العلم». وذكره ابن القيم في مدارج السالكين (٣/ ١٤٢).

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (أثر ٣٠١٧)، والهروي في ذم الكلام وأهله (أثر١٠١٥). وانظر: مدارج السالكين (٣/ ١٤٩).

(٣) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (أثر ٣٠١٧) بنحوه، واللفظ المثبت من الآداب الشرعية (٤/ ٢٠٨) قال عنه ابن مفلح: «رواه الحاكم في تاريخه». وتاريخه من الكتب المفقودة.

علمًا بأنَّ التعارض الذي يذكره العلماء إنما هو تعارض بالنسبة للناظر، وفي الظاهر، وليس تعارضًا حقيقيًا؛ لأنّ أدلة الشريعة الثابتة لا تعارض بينها، قال ابن تيمية: «تعارض الأدلة الصحيحة ممتنع»(١).

وقد اعتنىٰ المحدثون بهذا النوع من الأخبار ضمن مصنفاتهم الحديثية، حتىٰ صار بعدهم علمًا يُعرف بـ علم مُختلف الحديث، وعلم مُشكل الحديث.

وكانت عنايتهم به ضمن مصنفاتهم متنوعة، منها: عند الترجمة للأخبار، فيُترجمون بما يدفع الإشكال والتعارض، وهذا ظاهرٌ في تراجم البخاري وابن خزيمة وابن حبان وغيرهم. ومنها: عند شرحها، كما صنعه الخطابي وابن عبد البر وابن رجب وغيرهم، ومنها: بالتصنيف المستقل في هذا الباب، كالإمام الشافعي في كتابه: «اختلاف الحديث»، وابن قُتيبة في كتابه: «تأويل مُختلف الحديث»، والطحاوي في كتابه: «شرح مُشكل الآثار»، ومِن ذلك أيضًا المصنفات في ناسخ الحديث ومنسوخه؛ ك: «ناسخ الحديث ومنسوخه»، لأبي بكر الأثرم، باعتبار أنَّ النسخ مِن مسالك دفع التعارض.

وفي عصرنا الحاضر اعتنت الدراسات العليا في الأقسام الشرعية بالأحاديث المُشكلة، فسُجلت رسائل متنوعة ومتعددة في أبواب مختلفة متعلقة بهذا الموضوع(٢).

ومِن الأبواب التي لم أقف عليها -بعد البحث ومراسلة الجامعات- في هذا الموضوع: «مُشكل أحاديث الآداب» جمعًا ودراسة.

ولهذا فقد استعنت بالله ﷻ في المشاركة في هذا النوع من أنواع علوم الحديث الشريف، سائلًا الله تعالىٰ التوفيق لإصابة الحق.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٩٩).

(٢) منها: الأحاديث المشكلة في الطب النبوي، للدكتورة/ نورة الغملاس، نشر المركز الوطني للطب البديل والتكميلي، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٧هـ، وهي من رسائل قسم الدراسات الإسلامية، في كلية التربية، بجامعة الملك سعود. ومنها: مشكل أحاديث المناسك، للدكتور/ خالد آل مهنا، نشر دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٣هـ.

مشكلة البحث:

أحاديث الآداب في كتب السنة، يتجلىٰ فيها جمال الشريعة وكمالها؛ فإن غايتها تَخلّق المسلم بكريم الأخلاق وجميل الصفات، التي فيها صلاح أحواله الظاهرة والباطنة.

ومن تلك الأحاديث الواردة في أبواب الآداب: أحاديث وقع الإشكال في فهمها إما بسبب معارضة ظواهرها لأدلة أخرىٰ، من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس، أو دليل عقلي، وإما بسبب خفاء المعنىٰ، فينتج عن ذلك خطأٌ في الفهم بصرفها عن ظاهرها، أو في التطبيق بإيقاع العمل علىٰ غير مراد رسول الله ﷺ.

وحيث إنَّ الأحاديث المشكلة في كتب الآداب لم تُفرد بدراسة مستقلة تجمع أفرادها، وتدفع الإشكال الوارد فيها، من خلال تطبيقات الأئمة المحققين.

فجاء اختيار هذا الموضوع تحقيقًا لهذه الغاية.

حدود البحث:

كل حديث من أحاديث الآداب التي نصّ أهل العلم علىٰ إشكاله، سواء بمخالفته لغيره من النصوص، أو إجماع أو قياس أو دليل عقلي أو غير ذلك، أو نص أهل العلم علىٰ خفاء المراد به مع عدّه في المُشكل، أو سلك فيه أهل العلم أحد مسالك دفع الإشكال أو التعارض والاختلاف، أو ظهر للباحث إشكاله ولم يقف علىٰ مَن نصّ عليه مِن أهل العلم، ويكون مِن الأحاديث الواردة في كتب الأدب من كتب السنة المسندة، وقد بلغ عدد المسائل المُشكلة: (٨٧) سبعٌ وثمانون مسألة.

۞ أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١- مكانة علم «الآداب» من الشريعة، وحاجة كل مسلم إلىٰ فقه أحاديثه؛ ليتحقق له حسن الاتباع.

٢- دفع طعون أعداء الإسلام، في تضعيف بعض الأخبار بدعوىٰ التعارض أو إيراد الشبه المُشكلة.

٣- الوقوف علىٰ الفهم الصحيح للأحاديث بعد دفع التعارض والإشكال عنها.

٤- بيان منهج أهل العلم في التعامل مع أحاديث الآداب من خلال تطبيقاتهم العملية.

٥- الإسهام في سد بعض الفراغ في المكتبة العلميّة عمومًا، ومكتبة السنة النبوية خصوصًا، وذلك بوجود دراسة للأحاديث المشكلة في موضوع الآداب، مع التأصيل لها.

۞ الدراسات السابقة:

مِن خلال مراجعة عدد مِن المراكز العلمية، كمركز الملك فيصل للبحوث، ومكتبة الملك فهد الوطنية، والمواقع العلمية المتخصصة علىٰ الشبكة العنكبوتية، كما سألت عددًا من مشايخي وغيرهم من المتخصصين في علم السنة النبوية، وخاطبت عددًا من الجامعات في المملكة العربية السعودية التي تحوي أقسامًا شرعية متخصصة في السنة النبوية، فلم أقف علىٰ دراسة مستقلة لِما يتعلق بأحاديث الآداب من إشكال، وجمع للأخبار المشكلة في باب الآداب ودراستها.

أهداف البحث:

١- دفع الإشكال المُتوهم عن الأحاديث في باب الآداب.

٢- معرفة مسالك أهل العلم في دفع الإشكال والتعارض عن الأحاديث.

٣- بيان منهج أهل العلم في التعامل مع أحاديث الآداب، فيما تضمَّن أمرًا أو نهيًا.

٤- بيان منهج المحدثين في العمل بالحديث الضعيف في باب الآداب.

أسئلة البحث:

١- كيف يُدفع الإشكال المتوهم عن الأحاديث في باب الآداب؟

٢- ما مسالك العلماء في دفع الإشكال والتعارض عن الأحاديث؟

٣- كيف تعامل العلماء مع أحاديث الآداب فيما اشتمل علىٰ أمر أو نهي؟

٤- ما حكم العمل بالحديث الضعيف في باب الآداب عند المحدثين؟

منهج البحث:

الاستقرائي الاستنباطي.

إجراءات البحث:

١- استقراء كتب الأدب المسندة، كـ «الأدب» لابن أبي شيبة، و«الأدب المُفرد» للبخاري، و«الآداب» للبيهقي، وكتب الأدب ضمن كتب السنة المُسندة، ثم حصر الأبواب المُشتملة علىٰ أحاديث الآداب، وترتيبها، وجمعها في أقسام محصورة، مع تقييد ما ذُكر مِن إشكال ضمن التراجم، والكلام علىٰ الأحاديث.

٢- مراجعة الكتب المصنّفة في مشكل الحديث، كـ «اختلاف الحديث»، للشافعي، و«تأويل مختلف الحديث»، لابن قُتيبة، و«شرح مُشكل الآثار»، و«شرح معاني الآثار» كلاهما للطحاوي، والمصنفات في ناسخ الحديث ومنسوخه، كـ: «ناسخ الحديث ومنسوخه»، لأبي بكر الأثرم وغيره، كذلك مراجعة أهم شروح أحاديث الآداب، كـ «فضل الله الصمد في توضيح الأدب المُفرد» للشيخ فضل الله الجيلاني، والشروح الحديثية العامّة التي اشتملت علىٰ شرح لأحاديث الآداب، مما هي مظان لذكر المُشكل من الأخبار؛ كالتمهيد، لابن عبد البر، وغيره؛ وذلك لحصر وتحديد الأحاديث المُشكلة في باب الآداب، مما يدخل ضمن حدود البحث.

٣- تقسيم الأحاديث المشكلة التي تم استخراجها وفقًا لخطة البحث.

٤- تخريج الأحاديث والحكم عليها، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بذلك؛ إلا لحاجة تخصُّ البحث، وإن كان الحديث في غير الصحيحين -وكان ضمن الدراسة في: «الحديث المُشكل»، و«المعارض»- توسّعتُ في تخريجه والكلام عليه صحّة وضعفًا، مع ذكر الاختلافات وتحريرها، وبيان الراجح منها من المرجوح.

ومما أنبّه عليه: أني لا ألتزم بالتخريج المُوسّع إلا للأحاديث الواردة في الدراسة ضمن «الحديث المُشكل»، و«المُعارض»، بخلاف ما يرد ضمن مسالك أهل العلم لدفع التعارض، فالأصل أنَّ التخريج لها يكون مختصرًا إلا عند الحاجة، ومثله لو كان الحديث في «الحديث المشكل» و«المعارض» في الصحيحين، أو أحدهما، وذكرتُ معه حديثًا آخر بنحو الذي في الصحيح، فإني لا أتوسع في تخريج الحديث الآخر.

وأيضًا في تراجم رواة الأسانيد: فالأصل أني أعتمد كلام ابن حجر في «تقريب التهذيب»، إلا إذا تبيّن لي خلاف ما ذكره بيّنت ذلك في موضعه، وتارة أُثبت حكم الذهبي من «الكاشف» إذا وجدته أقرب من حكم الحافظ.

٥- دراسة المسألة المشكلة وفقًا للخطوات التالية:

أ- ذكر الحديث المُشكل.

ب- ذكر المُعارض له من آية أو حديث أو غير ذلك.

علمًا بأنّي التزمت في تقديم الحديث وجعله تحت: «الحديث المُشكل» متابعة لمَن ذكر الإشكال حيث قدّمه علىٰ غيره، وجعلتُ تحت: «المعارض» الأدلة المخالفة له في الظاهر.

وكون الحديث ذُكر تحت: «الحديث المُشكل»، فلا يلزم منه أن يكون مُشكلًا لذاته، إنما الإشكال نتج من التقابل بين الأدلة الواردة في «الحديث المُشكل»، و«المعارض».

ت- بيان وجه الإشكال.

ث- ذِكْر مَن ذَكر الإشكال من العلماء سواء بالنصّ أو الإشارة أو التنبيه، فإن كان الإشكال مما ظهر للباحث بيَّن وجهه.

ج- دراسة الإشكال؛ ببيان مسالك العلماء في دفعه، وبيان الأقرب من الأقوال منها بحسب الإمكان.

٦- خدمة النص مِن خلال الآتي:

توثيق النقول مِن مصادرها الأصلية بحسب الإمكان.

التعريف بالأعلام(١)، والفِرَق، والأماكن.

ضبط وشرح الألفاظ الغريبة.

٧- عمل الفهارس العلمية اللازمة؛ تيسيرًا للوصول إلىٰ المعلومة، والاستفادة من الكتاب.

---

(١) وقد حذفت أكثر تراجم الأعلام عند طباعة الرسالة طلبًا للتخفيف، وأبقيت علىٰ ما يُحتاج إليه.

خطة البحث:

يشتمل هذا البحث علىٰ مقدمة وقسمين، وخاتمة، وفهارس، سلكت فيه المنهج التالي:

المقدمة: وفيها بيان مشكلة البحث وحدوده ومصطلحاته، وأهمية البحث وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وأهداف البحث وأسئلته ومنهجه وإجراءاته، وخطة البحث.

القسم الأول: الدراسة النظرية.

- **وفيه ثلاثة فصول:**

الفصل الأول: الأدب عند المحدثين، مفهومه والتصنيف فيه:

- **وفيه خمسة مباحث:**

المبحث الأول: **تعريف الأدب لغة واصطلاحًا.**

○ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الأدب في اللغة.

المطلب الثاني: تعريف الأدب في الاصطلاح.

المبحث الثاني: **مفهوم الأدب عند المحدثين، ومقارنته بالمعنىٰ اللغوي والاصطلاحي.**

المبحث الثالث: **المصطلحات ذات الصلة بلفظة الأدب.**

○ وفيه تمهيد وخمسة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الأخلاق، والفرق بينها وبين الأدب.

المطلب الثاني: تعريف السُّنَّة، والفرق بينها وبين الأدب.

المطلب الثالث: تعريف الندب، والفرق بينه وبين الأدب.

المطلب الرابع: تعريف الإرشاد، والفرق بينه وبين الأدب.

المطلب الخامس: تعريف المكروه، وعلاقته بالأدب.

المبحث الرابع: كتب الأدب عند المحدثين؛ النشأة والتصنيف فيها.

المبحث الخامس: حكم العمل بالحديث الضعيف في باب الآداب.

الفصل الثاني: دلالة الأمر والنهي في باب الأدب.

- **وفيه مبحثان:**

المبحث الأول: دلالة الأمر والنهي عند الأصوليين.

○ وفيه تمهيد، وأربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الأمر، وبيان صيغته، ومعانيه.

المطلب الثاني: دلالة الأمر المُطلق عند الأصوليين.

المطلب الثالث: تعريف النهي، وبيان صيغته، ومعانيه.

المطلب الرابع: دلالة النهي المُطلق عند الأصوليين.

المبحث الثاني: قرائن صرف الأمر عن الوجوب، والنهي عن التحريم.

○ وفيه تمهيد، وستة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الصرف والقرينة.

المطلب الثاني: أقسام القرائن عند الأصوليين.

المطلب الثالث: موقف العلماء مِن العمل بالقرائن، وبيان أهميّتها.

المطلب الرابع: قرائن صرف الأمر عن الوجوب.

المطلب الخامس: قرائن صرف النهي عن التحريم.

المطلب السادس: أثر الأدب علىٰ دلالة الأمر والنهي.

الفصل الثالث: مُشكل الحديث؛ تعريفه، وأسبابه، ومنهج الأئمة في دراسته.

- **وفيه ثلاثة مباحث:**

المبحث الأول: تعريف مشكل الحديث، والفرق بينه وبين مختلف الحديث، والمتشابه.

○ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف مُشكل الحديث، ومختلف الحديث، ومتشابه الحديث.

المطلب الثاني: الفرق بين مُشكل الحديث ومُختلف الحديث.

المبحث الثاني: **أسباب وقوع الإشكال في الحديث.**

○ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نشأة استشكال الحديث النبوي.

المطلب الثاني: حقيقة التعارض والاختلاف بين الأحاديث.

المطلب الثالث: أسباب استشكال الحديث النبوي.

المبحث الثالث: **مسالك أهل العلم في التعامل مع مُشكل الحديث.**

○ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ضوابط عدّ الحديث من المُشكِل.

المطلب الثاني: مسالك العلماء في دفع الإشكال عن الحديث.

القسم الثاني: الدراسة التطبيقية على الأحاديث المُشكلة في باب الآداب.

● **وفيه أربعة فصول:**

الفصل الأول: الأحاديث المُشكلة في الأدب مع الله ﷻ:

● **وفيه سبعة مباحث:**

المبحث الأول: **مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في حسن الظن بالله تعالىٰ.**

المبحث الثاني: **مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في خلق الله ﷻ آدم علىٰ صورته، ضمن الأمر باجتناب الوجه عند الضرب.**

المبحث الثالث: **مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في سب الريح.**

المبحث الرابع: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في سب الدهر.

المبحث الخامس: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في النهي عن استعمال ألفاظ مُضافة لغير الله تعالىٰ.

المبحث السادس: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الحلف بغير الله.

المبحث السابع: مُشْكِلِ ما رُوِيَ عن رسول اللهِ ﷺ في نهيه عن أن يُقرن مع الله ﷻ أحد في المشيئة.

الفصل الثاني: الأحاديث المُشكلة في الأدب مع النفس:

- **وفيه عشرة مباحث:**

المبحث الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الأخلاق المحمودة.

○ وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في تفسير البر والإثم.

المطلب الثاني: مشكل ما روي عن رسول الله ﷺ من جوابه الأعراب حين سألوه: ما خير ما أعطي العبد؟ بقوله لهم: «خلق حسن».

المطلب الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ مِن قوله: «الحياء من الإيمان».

المطلب الرابع: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ مِن كونه ما سُئل عن شيء قطُّ، فقال: لا.

المطلب الخامس: مُشكل ما رُوي في وصف خُلق رسول الله ﷺ: «ليس بِفَظٍّ ولا غَلِيظٍ».

المبحث الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الأخلاق المذمومة.

○ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في إخباره بغضب عائشة رضي الله عنها عليه.

المطلب الثاني: مُشْكِل ما رُوي عن رسول اللهِ ﷺ في الحسد.

المطلب الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الترخيص بالكذب في بعض الأحوال.

المبحث الثالث: **مشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في أدب المنطق.**

○ وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في النهي عن سبِّ الأموات، وعن ذكر مساوئهم.

المطلب الثاني: مُشْكِلِ ما رُوي عن رسول اللهِ ﷺ فيما يُقال لمَن دَعَا بِدُعَاءِ الجاهليّة أو تَعَزَّىٰ بعزاء الجاهليّة.

المطلب الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ من قوله: «بئس ابنُ العشيرة».

المطلب الرابع: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في المدح.

المطلب الخامس: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ من قوله: «إن الله يُبغض البليغ من الرجال».

المطلب السادس: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في ذمِّ الشِّعْر.

المطلب السابع: مُشْكِلِ ما رُوِيَ عن رسول الله ﷺ في إنشاد الشِّعْر في المسجد.

المبحث الرابع: **مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب الأسماء والكنىٰ.**

○ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في التسمي برباح وأفلح ويَسار وعلاء ونافع وبركة.

المطلب الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ فيما يُكره مِن الأسماء.

المطلب الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ من قوله: «تسموا باسمي، ولا تكتنوا بكنيتي».

المبحث الخامس: **مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب الدعاء.**

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ من قوله: «يستجاب لأحدكم ما لم يعجل، يقول: دعوت، فلم يُستجب لي».

المطلب الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في رفع اليدين في الدعاء.

المبحث السادس: **مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب اللباس والهيئة.**

○ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في رَفِيعِ اللِّبَاسِ ورثّه.

المطلب الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الثوب المُعصفر والأحمر والمُزعفر.

المطلب الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في عموم النهي عن التحلي بالذهب.

المبحث السابع: **مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب الأكل والشرب.**

○ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الأكل من نواحي الصّحْفَة.

المطلب الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الشرب من فم السقاء.

المطلب الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في التنفس في الشراب.

المبحث الثامن: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب طلب الرِّزق والتجارة.

○ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في طلب الرزق.

المطلب الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في ذمّ التُّجّار.

المبحث التاسع: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب السفر.

المبحث العاشر: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب الرقىٰ والتداوي.

○ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في مُداواة الحُمَّىٰ.

المطلب الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في السلامة مِن المرض.

المطلب الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في كسب الحجَّام.

الفصل الثالث: الأحاديث المُشكلة في الأدب مع الناس:

● **وفيه سبعة مباحث:**

المبحث الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في البر والصلة والإحسان.

○ وفيه ثمانية مطالب:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في قصّة أصحاب الغار من البرّ والإحسان.

المطلب الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ مِن كون صلة الرحم والبرِّ يزيدان في العمر.

المطلب الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في هبة الأولاد.

المطلب الرابع: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الرجوع عن الهبة.

المطلب الخامس: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في قبول الهدية من الكُفّار.

المطلب السادس: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في طعام المملوك وكِسوته.

المطلب السابع: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الحِلْف في الإسلام.

المطلب الثامن: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في تخصيص رحمة الله بالرّحماء.

المبحث الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب الضيافة، وإجابة الدعوة، والوفاء بالوعد.

○ وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في حكم الضيافة.

المطلب الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الضيافة من قوت العيال.

المطلب الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في إجابة الدعوة.

المطلب الرابع: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الوفاء بالوعد.

المبحث الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب السلام والاستئذان والنظر.

○ وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في السلام بالإشارة.

المطلب الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في السلام علىٰ الكُفّار.

المطلب الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في ردِّ السلام علىٰ الكُفّار.

المطلب الرابع: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في ترك السلام علىٰ مَن تلبّس بمعصية.

المطلب الخامس: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الاستئذان.

المطلب السادس: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في نظر المرأة إلىٰ الرّجل.

المبحث الرابع: **مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب الجلوس والمجالس والمشي.**

○ وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ من نهيه عن اتخاذ الدواب مجالس، ومن نهيه عن اتخاذها كراسي.

المطلب الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في قيام الرجل للرجل.

المطلب الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في التحلّق في المسجد.

المطلب الرابع: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في استلقاء الرجل ووضع إحدىٰ رجليه علىٰ الأخرىٰ.

المطلب الخامس: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في المشي بالنَّعْلِ الواحدة.

المبحث الخامس: **مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب العُطاس.**

○ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في تشميت العاطس.

المطلب الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في ما يقول إذا عطس، وفي ردِّه علىٰ مَن شمَّته.

المطلب الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في تشميت المزكوم.

المبحث السادس: **مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة.**

○ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

المطلب الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في النصيحة.

المبحث السابع: **مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب المزاح واللعب.**

○ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في المُزاح.

المطلب الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في اللَّعب بالأُرجوحة.

الفصل الرابع: الأحاديث المُشكلة في الأدب مع الحيوانات.

● **وفيه أربعة مباحث:**

المبحث الأول: **مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الْحَيَّاتِ.**

المبحث الثاني: **مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الوَزَغ.**

المبحث الثالث: **مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الضِّفْدِع.**

المبحث الرابع: مُشكل ما رُوي عن رسول ﷺ في المرأة التي دخلت النار في هرّة.

الخاتمة: وتشتمل علىٰ أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث مِن خلال الدراسة، وأهم التوصيات.

الفهارس العلمية: وتتضمن الآتي:

أ- فهرس الآيات القرآنية.

ب- فهرس الأحاديث النبوية مرتبة علىٰ حروف المعجم.

ت- فهرس الآثار مرتبة علىٰ حروف المعجم.

ث- فهرس الموضوعات.

وفي ختام المقدمة فإنَّ هذه الرسالة العلمية قد اشتملت -بحمد الله وفضله- علىٰ متين العلم ودقيقه، في فقه الحديث وشرحه، ومختلفه ومُشكله، كما اشتملت تبعًا علىٰ أبواب متنوعة في العقيدة، والحديث وعلومه، والفقه وأصوله، وغيرها.

وغالب الرسالة يدور علىٰ علمين دقيقين، هما وجهان متقابلان في علوم المتن والإسناد، ففي الإسناد: علم العلل، ويُقابله في المتن: علم مُشكل الحديث.

ومع اعترافي بالقصور، وقلّة البضاعة، وقصر الباع في هذه الصناعة، إلا أني استعنتُ بالله، وأقدمتُ علىٰ الكتابة والبحث، وهو حسبي نعم الوكيل.

وإني أرجو من الله أن أكون قد وُفّقت للصواب أو السداد فيما رقمته في هذه الرسالة، وكما قيل: الناقد بصير، فآمل من إخواني الباحثين ومن تكرّم بالاطلاع علىٰ الرسالة ومراجعتها أن يتكرم علىٰ أخيه بالنصح والتسديد، والمُؤمن قويٌّ بإخوانه، وفي الحديث: «الْمُؤْمِنُ مِرْآةُ أَخِيهِ، وَالْمُؤْمِنُ أَخُو

الْمُؤْمِنِ، يَكُفُّ عَلَيْهِ ضَيْعَتَهُ، وَيَحُوطُهُ مِنْ وَرَائِهِ»(١).

وفي الختام أحمدُ اللهَ وأشكرُه علىٰ توفيقه وتيسيره وإعانته، وأسألُه القبول والمزيد من فضله، بمنّه وكرمه.

ثم إني أشكر والدَيّ الكريمين الغاليين علىٰ ما بذلا لي من تربية، وتعليم، وإعانة علىٰ تحصيل العلم، ومن ذلك إكمال العمل علىٰ هذا البحث، فأحسن الله إليهما كما أحسنا إليّ، وجزاهما الله عني خير الجزاء وأوفاه، وغفر الله لوالدي ومعلمي ورحمه ورفع درجته في المهديين، ونوّر له في قبره، وفسح له فيه، يا حي يا قيوم. وبارك ربي في عمر أمّي وعملها وحفظها، ومتعها بالصحة والعافية، وأعانني ربي علىٰ برّها وبرّ أبي بمنّه وكرمه.

وقد كان والدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ حريصًا علىٰ إتمام البحث ومتابعًا لمراحله، والحمد لله علىٰ إدراكه مناقشة الرسالة، والأنس بها، والسعادة بإتمامها واجتيازها، وأرجو من الله أن يكتب له أجرها، وأجر نشرها والانتفاع بها بمنّه وكرمه.

كما أتقدم بالشكر لشيخي أ. د. عبد المحسن بن عبدالله التخيفي، الذي تفضّل عليّ بقبول الإشراف علىٰ هذه الرسالة، وأكرمني بتواضعه، وبذل وقته وجهده في إعانتي وإفادتي في إكمال العمل علىٰ هذا البحث، فجزاه الله عني خير الجزاء.

والشكر موصولٌ إلىٰ المشايخ الفضلاء، أعضاءِ لجنة المناقشة الذين أكرموني بقبول مناقشة الرسالة، وتسديدها، وتقويمها بما يُكملها: أ.د. محمد التركي، وأ.د. خالد الدريس، وأ.د. عادل الزُرقي، ود. أحمد آل مجناء. جزاهم الله عني خيرًا.

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد (حديث ٢٣٩)، وأبو داود (حديث ٤٨٣٧)، والترمذي (حديث ٢٠٤٣) من حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وصححه الألباني كما في السلسلة الصحيحة (حديث ٩٢٦).

كما أشكرُ جامعةُ الملك سعود بالرياض، ممثلةً بقسم الدراسات الإسلامية من كلية التربية، علىٰ إتاحة الفرصة لي في مواصلة الدراسة، وأخصُ بذلك مسارُ التفسير والحديث، فقد أفدتُ من أساتذته خلال فترة الدراسة وبعدها.

وأيضًا فإني أتقدم بالشكر الجزيل لجميع شيوخي الذين تعلمتُ منهم، وأفدت منهم، وبالأخص شيخي/ عبد المحسن الزامل، وشيخي أ.د. أحمد القاضي، وشيخي أ.د. سعد الحميّد، وغيرهم ممن أكرمني الله بالدراسة عليهم، والإفادة من علمهم، فأسأل الله تعالىٰ أن يجزيهم عني خير الجزاء، وأن يبارك في علمهم وعملهم.

وأيضًا أشكر زوجتي ووالديها وأولادي، وإخواني وأخواتي، علىٰ إعانتي في إنجاز هذا البحث.

كما أشكر كلَّ من أفادني وأعانني من أصحابي وأحبابي علىٰ إكمال العمل علىٰ هذا البحث، وتسديده، بمراجعتهم لمواضع منه، مع نُصح، أو دعاء ومتابعة، وغير ذلك من أسباب كانت معينةً لي علىٰ إنجاز العمل علىٰ هذا البحث، ومِن ثمّ طباعته ونشره.

فأسأل الله تعالىٰ أن يجزيهم جميعًا عني خير الجزاء وأوفاه، وأن يكتب لي ولهم أجر الانتفاع بهذا الكتاب بمنّه وكرمه آمين.

والله تعالىٰ أعلم، وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

وكتبه الفقير إلى عفو ربه/

د. فَهْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّطِيفِ بْنِ فَهْدِ الوُصيفِر

fahad.1424@gmail.com

رقم الجوال: ٠٥٠٥٩٠١١٢١

١٣/٠٩/١٤٤٥هـ - الظهران

القسم الأول

الدراسة النظرية

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الأدب عند المحدثين، مفهومه والتصنيف فيه.

الفصل الثاني: دلالة الأمر والنهي في باب الأدب.

الفصل الثالث: مُشكل الحديث؛ تعريفه، وأسبابه، ومنهج الأئمة في دراسته.

الفصل الأول

الأدب عند المحدثين

مفهومه والتصنيف فيه

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الأدب لغة واصطلاحًا.

المبحث الثاني: مفهوم الأدب عند المحدثين، ومقارنته بالمعنىٰ اللغوي والاصطلاحي.

المبحث الثالث: المصطلحات ذات الصلة بلفظة الأدب.

المبحث الرابع: كتب الأدب عند المحدثين؛ النشأة والتصنيف فيها.

المبحث الخامس: حكم العمل بالحديث الضعيف في باب الآداب.

المبحث الأول

تعريف الأدب لغة واصطلاحًا

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الأدب في اللغة.

المطلب الثاني: تعريف الأدب في الاصطلاح.

المطلب الأول

تعريف الأدب في اللغة

الأدب في اللّغة يرجع إلىٰ الجمع والدعاء.

وهذا ظاهر ما ذكره ابن فارس(١) وغيره من أئمة اللغة(٢).

قال أبو الفتح المُطرِّزي(٣): «الأدَبُ ... وتركيبه يدلّ علىٰ الجمعِ والدعاءِ»(٤).

فالأدْب -بإسكان الدال المهملة- أن تجمع الناس إلىٰ طعامك. والآدِب: الداعي(٥).

والمآدِب: جمع المأدُبَة -بضم الدال المهملة-، والمأدَبَةُ -بفتح الدال المهملة-، وهي الصنيع الذي يصنعُه الرجُل من طعام، فيدعو

(١) هو أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا العلاّمة اللغوي الرّازي، كان إمامًا في علوم شتىٰ، وخصوصًا اللغة فإنه أتقنها. مالكي المذهب، وقيل: كان فقيهًا شافعيًا حاذقًا، ثم انتقل إلىٰ مذهب مالك في آخر أمره، ولد سنة: ٣٢٩هـ، ومات بالري سنة: ٣٩٥هـ فيما رجحه الذهبي. [انظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، للقاضي عِياض (٧/ ٨٤)، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء، لأبي البركات الأنباري (ص: ٢٣٥-٢٣٧)، ووفيات الأعيان (١/ ١١٨-١١٩)، وسير أعلام النبلاء (١٧/ ١٠٣)].

(٢) انظر: المُحيط في اللغة (٩/ ٣٧٧)، ومقاييس اللغة (١/ ٧٤)، وتهذيب اللغة (١٤/ ٢٠٨)، ولسان العرب (١/ ٧٠)، وتاج العروس (٢/ ١٢)، مادة: (أدب).

(٣) هو شيخ المعتزلة، أبو الفتح ناصر بن عبد السيِّد بن علي الخُوارزمي، الحنفي، النحويّ، كان رأسًا في فنون الأدب، داعية إلىٰ الاعتزال، ولد عام توفي الزمخشريّ الخُوارزمي سنة ٥٣٨هـ، ومات سنة ٦١٠هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٢٨)، (٢٠/ ١٥٥)].

(٤) المُغْرِب في ترتيب المُعرِب (١/ ٣٢) مادة: (أدب).

(٥) انظر: مقاييس اللغة (١/ ٧٤).

الناس إليه[١].

ومنه قولهم: آدَبَ البلادَ يُؤدِبُ إيدَابًا: مَلأَهَا قِسْطًا وعَدْلًا[٢]. أي: بدعائه أهلها إلىٰ القسط والعدل قولًا وفعلًا، وجمعهم علىٰ ذلك.

ومنه أيضًا: آدَبَ القَوْمَ إلىٰ طَعَامِه يُؤدِبُهُمْ إيدَابًا[٣]. أي: دعاهم.

قال الأزهري[٤]: «والأدَبُ الذي يتأدبُ به الأديبُ من الناس، سمي أدبًا؛ لأنه يأدِب الناسَ الذين يتعلمونه إلىٰ المحامد وينهاهم عن المقابح. يأدبهم، أي: يدعوهم»[٥].

ومن ذلك قولهم: أَدَبْتُه أدْبًا: أي علَّمته رياضة النفس، ومحاسن الأخلاق، وأدَّبْتُه تأديبًا مُبالغة وتكثير. ومنه: أدَّبْتُه تأديبًا إذا عاقبتُه علىٰ إساءته؛ لأنه سببٌ يدعو إلىٰ حقيقة الأدب. ومنه: أدَّبه: راضَ أَخْلاقَه وعَاقَبَه علىٰ إساءَته لِدُعَائِه إيَّاهُ إلىٰ حَقِيقَةِ الأَدَب[٦].

قلتُ: فكل ما يدعو إلىٰ الأدب -بالمعنىٰ الاصطلاحي كما سيأتي[٧]- فهو تأديب، سواء بالتعليم أو المُعاقبة.

قال ابن فارس: «ومن هذا القياس: الأدَبُ أيضًا؛ لأنه مُجمعٌ علىٰ استحسانه»[٨].

---

(١) انظر: تاج العروس (٢/ ١٣)، مادة: (أدب).

(٢) انظر: تاج العروس (٢/ ١٣)، مادة: (أدب).

(٣) انظر: تاج العروس (٢/ ١٣)، مادة: (أدب).

(٤) هو أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة الأزهريّ الهَرَويّ اللُّغويّ الشّافعيّ، وكان رأسًا في اللغة والأدب، ثقة، ثبتًا، ديِّنًا. مات سنة ١٧٣، عن ٨٨ سنة. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٦/ ٣٣٥)].

(٥) تهذيب اللغة (١٤/ ٢٠٩) مادة: (أدب).

(٦) انظر: تاج العروس (٢/ ١٢)، مادة: (أدب).

(٧) ص: (٣٨).

(٨) مقاييس اللغة (١/ ٧٥) مادة: (أدب).

والمراد هنا الأدب بالمعنىٰ الاصطلاحي كما سيأتي(١).

ومِن المعاني لهذه المفردة -الأدب-: العَجَب؛ فالأَدْب -بفتح الهمزة، وقيل: الإِدْب بكسرها-: العَجَبُ، ومنه قولهم: جاء فلانٌ بأمرٍ أَدْبٍ -مجزوم الدال-، أي: بأمر عَجِيبٍ.

قال ابن فارس في ربط هذا المعنىٰ بأصل المُفردة: «فإن كان كذا فلتجمُّع الناس له»(٢). والمعنىٰ أنهم يتجمعون له لِما يدعوهم إلىٰ ذلك مما جاء به من الأمر العجيب، ففيه معنىٰ الجمع والدعاء.

بينما الجواليقي(٣) -وبنحوه الطوفي- جعل العَجب أيضًا من أصول مفردة الأدب حيث قال: «واشتقاقه من شيئين: يجوز أن يكون من الأدب، وهو العَجَب. ومن الأدب مصدر قولك أدب فلان القوم يأدبهم أدبًا إذا دعاهم . . . فإذا كان مِن الأدب الذي هو العَجَب، فكأنه الشيء الذي يُعجب منه لحسنه، ولأن صاحبه الرجل الذي يُعجب منه لفضله. وإذا كان مِن الأدب الذي هو الدعاء، فكأنه الشيء الذي يدعو الناس إلىٰ المحامد والفضل وينهاهم عن المقابح والجهل. والفعل منه أَدُبْتُ آدُبُ أَدَبًا حسنًا وأنا أَدِيْبٌ»(٤).

والحاصل أنَّ مفردة «الأدب» ترجع في اللغة إلىٰ معنىٰ: الجمع والدعاء، وقيل: العَجَب أيضًا، وإن كان ابن فارس رد معنىٰ العَجَب إلىٰ الجمع والدعاء فقال: «ويُقال: إنَّ الإِدْبَ العَجَبُ. فإن كان كذا فلتجمُّع الناس له»(٥).

---

(١) ص: (٣٨).

(٢) مقاييس اللغة (١/ ٧٥) مادة: (أدب).

(٣) هو العلامة، اللُّغوي، النحوي، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر بن الحسن بن الجَواليقي، إمام الخليفة المقتفي، إمام في النحو واللغة، ثقة ورع، كثير الضبط. مولده سنة ٤٦٦هـ، ومات سنة ٥٤٠هـ. فيما رجحه الذهبي. [انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٨٩)].

(٤) شرح أدب الكاتب، للجواليقي (ص ٧)، وانظر: الصَّعقةُ الغضبيّة في الردِّ علىٰ مُنكري العربية ص: (٢٢١-٢٢٢).

(٥) مقاييس اللغة (١/ ٧٥).

المطلب الثاني

تعريف الأدب في الاصطلاح

للأدب إطلاقان عند العلماء: إطلاقٌ عامٌّ، وإطلاقٌ خاصٌّ، كما ذكره الطوفي(١)، وفيما يلي بيان ذلك، مع بيان العلاقة بين المعنىٰ اللغوي والاصطلاحي للأدب:

أولًا: الأدب بحسب الإطلاق العام:

عرّفه جماعة من العلماء، ويدور كلامهم حول معانٍ مُتقاربة، فمن ذلك:

ما قاله أبو زيد الأنصاري(٢): «الأَدبُ يَقَع علىٰ كل رِيَاضَةٍ مَحْمُودَةٍ يَتَخَرَّجُ بها الإِنسانُ في فَضيلَة من الفَضَائِلِ»(٣).

ومنه ما قاله ابن المُبارك: «قد أكثر الناس القولَ في الأدب، ونحن نقول: إنه معرفة النفس». قال ابن القيم شارحًا له: «أراد: أن أصله معرفة النفس ورُعوناتها، وتجنُّب تلك الرُّعونات»(٤).

ومنه أيضًا قول أبي منصور الجواليقي: «والأدب الذي كانت العرب تعرفه هو: ما يَحسن من الأخلاق، وفعل المكارم، مثل ترك السَّفه، وبذل

(١) الصَّعقةُ الغضبيّة في الردِّ علىٰ مُنكري العربية ص: (٢١٨-٢٢٢).

(٢) هو العلاّمة، حجة العرب، أبو زيد سعيد بن أوس بن ثابت بن بَشير ابن صاحب رسول الله ﷺ أبي زيد الأنصاري -جدّه الأعلىٰ-، البصريّ، النحويّ، صاحب التصانيف. روىٰ عنه أبو حاتم الرّزاي وكان يُجمل القول فيه ويرفع شأنه، وقال: «هو صدوق». ولد: سنة نيف وعشرين ومائة. ومات سنة ٢١٥هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (٩/ ٤٩٤)].

(٣) نقله عنه الزّبيدي في تاج العروس (٢/ ١٢)، مادة: (أدب).

(٤) مدارج السالكين (٣/ ١٤٣-١٤٤).

المجهود، وحسن اللقاء»[١].

ومنه ما ذكره أكمل الدين الرُّومي البَابَرتي الحنفي[٢]: «الأَدَبُ: مَلَكَةٌ تَعْصِمُ مَنْ قامت به عمَّا يَشِينُه»[٣].

ومنه أيضًا قول ابن حجر: «والأدب استعمال ما يُحمد قولًا وفعلًا»[٤].

فهذه التعاريف متقاربة ومتفقة في المعنىٰ؛ ذلك أنَّ قدرًا مِن معنىٰ الأدب معلومٌ عند الجميع، كما قال الصَّاحب إسماعيل بن عَبَّاد[٥]: «الأَدَبُ: معروفٌ»[٦].

ومِن أحسن ما وقفتُ عليه في تعريف الأدب، بإطلاقيه العام والخاص: كلام نجم الدين الطوفي، حيث قال: «فاعلم أنَّ الأدب يُطلق علىٰ معنيين:

أحدهما: شائعٌ بين الناس، يعرفه العامّ والخاص، وهو: استعمالُ محاسن الأخلاق ومكارمها، واجتنابُ مساويها ومَلائِمها[٧]. فيدخل فيه المروءة والعدالة المُعتبرتان شرعًا، ويكونان علىٰ هذا نوعين من أنواع الأدب . . . فعلىٰ هذا نقول: كلُّ ذي أدب كاملٍ عدلٌ، وكلُّ عدلٍ ذو مُروءة، ولا ينعكس ذلك فيهما؛ لاستلزام الأخصِّ الأعمَّ، وعدم استلزام الأعمِّ

(١) شرح أدب الكاتب، للجواليقي (ص ٦-٧).

(٢) هو أكمل الدين محمد بن شمس الدين محمد بن جمال الدين محمود الرُّومي البَابَرْتيّ الحنفيّ، وكان حسن المعرفة بالفقه والعربية والأصول، وُلد سنة بضع عشرة وسبعمائة، ومات سنة ٧٨٦هـ. [انظر: إنباء الغُمْر بأبناء العُمْر، لابن حجر (١/ ٢٩٨)، وشذرات الذهب في أخبار مَن ذهب (٨/ ٥٠٤)].

(٣) العناية شرح الهداية (٧/ ٢٥١)، وانظر: تاج العروس (٢/ ١٢)، مادة: (أدب).

(٤) فتح الباري (١٣/ ٤٩١).

(٥) هو الوزير الكبير، العلاّمة، الصاحب، أبو القاسم إسماعيل بن عبّاد بن عباس الطّالقاني، الأديب الكاتب، وزير الملك مؤيّد الدولة بُوَيْه بن ركن الدولة. صحب الوزير أبا الفضل بن العميد، ومن ثم شُهر بالصاحب، وكان شيعيًّا مُعتزليًّا مُبتدعًا، تيّاهًا صلفًا جبّارًا، وكان فصيحًا مُتقعّرًا، مات سنة ٣٨٥هـ. عن ٥٩ سنة. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٦/ ٥١١)].

(٦) المُحيط في اللغة (٩/ ٣٧٧).

(٧) المراد بـ مَلائمِ الأخلاق: ما يُذم منها. انظر: تاج العروس (٣٦/ ٥٢٧)، مادة: (نزه).

الأخصَّ، فلا يلزم أن يكون كل عدلٍ ذا أدبٍ، لجواز أن يأتيَ العدلُ مِن مساوئ الأخلاق ما يُخلُّ بكمال الأدب، ولا يُسقط العدالة.

فهذا المعنىٰ هو المُتداول علىٰ لسان العام والخاص من الناس في قوله: فلانٌ متأدبٌ وذو أدبٍ، وتأدب يا فلان»[1].

فالحاصل أنَّ معنىٰ الأدب بالإطلاق العام -وهو المشهور عند العامِّ والخاص-: «استعمالُ محاسن الأخلاق ومكارمها، واجتنابُ مساويها ومَلائِمها -أي ما يُذمَ منها-».

ثانيًا: الأدب بحسب الإطلاق الخاص:

بيّنه الطوفي في تتمة كلامه السابق، فقال: «**الثاني مِن معنيي الأدب**: معرفة اصطلاح العرب في مُفردات لُغتهم وتراكيبها ومعانيها العارضة لها، وجملة صالحة من ذلك.

فيدخل فيه: معرفة مفردات كلامهم، نحو: أنَّ الأسد اسمٌ لدابة معروفة.

ومعرفة مركباتها وتركيبها، نحو: الأسد شجاع. فإن التركيب أحدث معنىٰ زائدًا علىٰ حالة الإفراد.

ومعرفة النحو والتصريف؛ لأنهما معنيان عارضان لها.

وكذلك: الحقيقة والمجاز والاستعارة والتشبيه، معاني عارضة للغة العرب.

وهذا المعنىٰ لا يتداوله جميع الناس، ولا يكاد ينطق به إلا أهله، أو مَن عرف اصطلاحهم فيه»[2].

ثم تكلّم الطوفي عن الإطلاقين واشتهارهما، فقال: «أما المعنىٰ الأول[3]: فهو مشهورٌ جارٍ علىٰ لسان الخاص والعامّ، حتىٰ إن الصبيان إذا

---

(١) الصَّعقةُ الغضبيّة في الردِّ علىٰ مُنكري العربية ص: (٢١٨-٢٢٠).

(٢) الصَّعقةُ الغضبيّة في الردِّ علىٰ مُنكري العربية ص: (٢٢٠).

(٣) أي: الإطلاق العام للأدب.

كانوا في مجلس واستدبرهم شخصٌ وولاّهم ظهره، أو مرَّ بهم فلم يُسلِّم عليهم، أنكروا ذلك عليه، وقالوا: ما أقلَّ أدبك. مع أنهم علىٰ ما عُرف منهم من عدم تكليفهم، وضعف تمييزهم، ونقص حالهم، وما ذاك إلا أنهم تلقوه لشياعه وعموم إدراك الناس له، ولا يكادون، بل أكثر العامة يقولون لِمَن عرف من لغة العرب ما ذكرنا[(١)]: هو مُتأدب. ولِمَن جهل ذلك: ليس له أدب. فدلَّ علىٰ أن أحد المعنيين أشيعُ من الآخر . . .»[(٢)].

علىٰ أنَّ الأدب بالإطلاق الخاص انتقده أبو منصور الجواليقي فقال: «واصطلح الناس بعد الإسلام بمدة طويلة علىٰ أن يُسمُّوا العالم بالنحو والشعر وعلوم العرب أديبًا، ويُسمّون هذه العلوم الأدب، وذلك كلامٌ مُولّد؛ لأن هذه العلوم حدثت في الإسلام»[(٣)].

ثالثًا: علاقة الإطلاق الخاص للأدب بالإطلاق العام:

بيّن الطوفي أنَّ الإطلاق الخاص للأدب داخلٌ في الإطلاق العام للأدب ومُندرجٌ فيه فقال: «ثم إن التحقيق أن الأدب بالمعنىٰ الثاني[(٤)] راجعٌ إلىٰ المعنىٰ الأول[(٥)]؛ لأن الاشتقاق يجمعهما، والتعريف يشملهما . . . وأما شُمول التعريف الأول[(٦)] لهما: فلأن إصلاح اللسان بمعرفة لُغة العرب مِن مكارم الأخلاق ومحاسنها، وقد ذكرنا فيما سيأتي أن إصلاح اللسان من المروءة[(٧)]، والمروءة مِن مكارم الأخلاق، لكنَّ الأدب بالمعنىٰ الثاني غلب في

---

(١) أي: الإطلاق الخاص للأدب.

(٢) الصَّعقةُ الغضبيّة في الردّ علىٰ مُنكري العربية ص: (٢١٨-٢٢١).

(٣) شرح أدب الكاتب، للجواليقي (ص ٧).

(٤) أي: الإطلاق الخاص للأدب.

(٥) أي: الإطلاق العام للأدب.

(٦) أي: تعريف الأدب بحسب الإطلاق العام.

(٧) الصَّعقةُ الغضبيّة في الردّ علىٰ مُنكري العربية ص: (٢٤٩-٢٥٠).

عُرف أهله حتىٰ إن أذهانهم تُبادر عند إطلاق اللفظ إليه، وذلك اصطلاحٌ منهم عُرفيٌّ، فهو تشبيه بغلبة الحقائق العُرفية، كالدابة لذوات الأربع، علىٰ الحقائق الوضعية كالدابة لجميع ما دبَّ، والوضعية شاملةٌ للعُرفية في الأصل، كذلك ها هنا، والله أعلم»[١].

وأشار ابن القيم إلىٰ نحو هذا المعنىٰ -مِن كون الإطلاق الخاص للأدب مُندرجٌ في الإطلاق العام-، حيث قال -في سياق ذكر حدّ علم الأدب-: «هو علم إصلاح اللِّسان والخطاب، وإصابة مواقعه، وتحسين ألفاظه، وصيانته عن الخطأ والخلل». ثم قال: «وهو شعبةٌ من الأدب العام»[٢]. ثم أخذ يذكر كلام العلماء في معنىٰ الأدب، ثم رجع لبيان الأدب العام، فقال: «وحقيقة الآداب[٣]: استعمال الخلق الجميل. ولهذا كان الأدب استخراج ما في الطبيعة من الكمال من القوّة إلىٰ الفعل . . .» ثم بيّن وجه ذلك[٤].

رابعًا: علاقة المعنىٰ اللُّغوي بالاصطلاحي:

تقدم أنَّ الأدب يرجع إلىٰ الجمع والدعاء، وقيل: إلىٰ العَجب أيضًا[٥].

قال الطوفي في بيان العلاقة بين المعنىٰ اللغوي والاصطلاحي: «فاشتقاق الأدب من ذلك[٦]؛ لأنه قد أجمع أمره عليه وعلىٰ استحسانه، كاجتماع الأكلة علىٰ أكل الطعام»[٧].

---

(١) الصَّعقةُ الغضبيّة في الردِّ علىٰ مُنكري العربية ص: (٢٢٢).
(٢) مدارج السالكين (٣/ ١٤٠).
(٣) في نسخة: «الأدب» كما بيّن ذلك محقق طبعة دار عالم الفوائد، وهي أقرب للسياق.
(٤) مدارج السالكين (٣/ ١٤٩-١٥٠).
(٥) ص: (٣٧).
(٦) أي من الجمع والدعاء كما أشار إليهما قبل.
(٧) الصَّعقةُ الغضبيّة في الردِّ علىٰ مُنكري العربية ص: (٢٢١).

قلتُ: ففيه معنىٰ الجمع والدعاء؛ لكونهم اجتمعوا علىٰ استحسانه، فكان مما يُدعىٰ إليه -أي: الأدب بالمعنىٰ الاصطلاحي-.

ثم ذكر المعنىٰ الثالث للأدب -من جهة اللغة-: وهو العَجَب، وبيّن علاقته بالإطلاق العام والخاص للأدب؛ من جهة أنه يُعجب العقلاء[1].



(١) الصَّعقةُ الغضبيّة في الردّ علىٰ مُنكري العربية ص: (٢٢٢).

المبحث الثاني

مفهوم الأدب عند المحدثين، ومقارنته بالمعنى اللغوي والاصطلاحي

لا يختلف معنىٰ الأدب بحسب الإطلاق العام[١] عن معناه عند المُحدثين في الجملة، إلا أنَّ المُحدثين من خلال النظر في مُصنّفاتهم، وكيفية تناولهم للأحاديث والآثار ضمن أبواب الآدب، يتبين أنَّ مفهوم الأدب عندهم أخص من المعنىٰ الاصطلاحي من جهة، ويتفق معه من جهة أُخرىٰ، وقد قُمتُ باستقراء للموضوعات الواردة في كتب الآداب، والأخلاق، والبر والصلة عند المُحدثين[٢]، فظهر لي أنَّ الأحاديث والآثار التي يذكرونها ضمن أبواب الآدب ترجع إلىٰ أربعة أقسام في الجملة[٣]:

القسم الأول: الأدب مع الله.

وهذا ظاهر في تراجمهم المُتعلقة بآداب الألفاظ، والدعاء.

القسم الثاني: الأدب مع النفس.

---

(١) كما تقدم ص: (٣٨).

(٢) كالأدب، لابن أبي شيبة -المطبوع مفردًا وضمن المُصنّف-. والأدب المُفرد، للبخاري، وكذا المُضمّن في صحيحه. والآداب، للبيهقي. ومكارم الأخلاق، لابن أبي الدنيا، وللخرائطي، وللطبراني. والبر والصلة، للمروزي، وغيرها.

(٣) **مما يُنبه عليه**: أنَّ تقسيم موضوعات الأحاديث محل اجتهاد، وقد يظهر لغيري تقسيمٌ أجمع مما ذكرته، كما قد يخرج عن هذا التقسيم بعض الأفراد من جهة، فمثلًا نجد أنَّ البيهقي ترجم في الآداب: «باب في البناء». لكنَّ الأحاديث التي ذكرها يصلح أن تدخل في باب الأدب مع النفس من جهة أخرىٰ، والله تعالىٰ أعلم.

وهذا ظاهر في تراجمهم المُتعلقة بـ : بالأخلاق المحمودة والمذمومة، وأدب المنطق -ومنه ما يأتي ضمن القسم الثالث في الأدب مع الناس-، وآداب الأسماء والكنىٰ، وآداب النوم، وآداب اللباس والهيئة، وآداب الأكل والشرب، وآداب التكسب وطلب الرزق، وآداب السفر، وآداب الرُّقىٰ والتداوي، ونحوها.

القسم الثالث: الأدب مع الناس.

وهذا ظاهر في تراجمهم المُتعلقة بـ : البر والصلة والإحسان، ومنها: الأدب مع الوالدين، والأدب مع الأهل، والأولاد، والأرحام، والخدم، والجيران، وأيضًا المتعلقة بآداب الضيافة، وآداب السلام، والاستئذان، والنظر، وآداب الجلوس، والمجالس، وآداب العُطاس، وآداب المُزاح، واللعب، والأدب مع المريض، ونحو ذلك.

القسم الرابع: الأدب مع الحيوانات.

وهذا ظاهر في تراجمهم المُتعلقة بـ : بالإحسان إلىٰ الحيوانات، والمتعلقة بقتل بعضها دون بعض، ونحو ذلك.

كما أنَّ المُحدثين لم ينحصر ذكر أحاديث الآداب عندهم في كتب الأدب الخاصة -وما في معناها من البر والصلة ومكارم الأخلاق- ضمن مصنفاتهم المُبوّبة؛ كالأدب ضمن المُصنّف، لابن أبي شيبة، بل جاء ذكر أحاديث الآداب منثورًا في بقية الكتب ضمن مصنفاتهم، فمثلًا نجدهم يذكرون آداب الخلاء ضمن كتاب الطهارة، ويذكرون في كتاب الصلاة: آداب المشي إلىٰ الصلاة، ويذكرون في كتاب فضائل القرآن: آداب القرآن، ويذكرون في كتاب القضاء: أدب القاضي، وهكذا في كتاب المعاملات وغيره، وهذه الأحاديث التي يذكرونها في غير مظانّها -أعني كتب الأدب- في الجملة لا تخرج عن الأقسام السابقة، من الأدب مع الله، والأدب مع النفس، والأدب مع الناس.

ولو أردنا بيان مفهوم الأدب عند المُحدثين علىٰ طريقة التعاريف، يُمكن أن يُقال: الأدب عندهم: «أقوالٌ وأفعالٌ جاءت الأخبار بالحث علىٰ الأخذ بها أو اجتنابها، من المحاسن المُكمِّلة، والمكارم المُستحسنة، تارة علىٰ الحتم واللزوم، وتارة علىٰ غير الحتم واللزوم»(١).

والأخبار في التعريف تشمل الأحاديث المرفوعة، والآثار الموقوفة؛ فكتب الآداب فيها قدرٌ كبير من الآثار التي يُترجم علىٰ معانيها أهل الحديث.

وأما وجه كون مفهوم الأدب عند المُحدثين أخص من جهة من المعنىٰ الاصطلاحي: أنَّ الأدب عند المُحدثين محصور في مصدره بالأخبار والآثار، والنصوص الواردة في الشرع، بخلاف الأدب بالمعنىٰ الاصطلاحي فهو أعم من ذلك، حيث يشمل ما جاء في العادات، والعقل أنه من المحاسن أو المساوئ.

وأما وجه كون الأدب عند المُحدثين يتفق من جهة مع المعنىٰ الاصطلاحي: أنَّ الأدب عندهم يتناول الواجب، والمندوب في باب الإتيان، وهذا يتفق مع استعمال محاسن الأخلاق -كما في المعنىٰ الاصطلاحي-، ويتناول المحرم، والمكروه في باب الاجتناب، وهذا يتفق مع اجتناب مساوئ الأخلاق -كما في المعنىٰ الاصطلاحي-.

وأما العلاقة بين المعنىٰ اللغوي للأدب، ومفهومه عند المُحدثين، تتبين من جهة أنَّ الأدب عندهم أمور مُجمعٌ علىٰ استحسانها، ودُعي إليها في الأخبار، فيتفقان في معنىٰ الجمع والدعاء، والله تعالىٰ أعلم.



(١) أشار لهذا المعنىٰ القرطبي في كلام مُتفرّق له في المُفهم (٥/ ٢٩٦، ٢٩٨).

المبحث الثالث

المُصطلحات ذات الصلة بلفظة الأدب

وفيه تمهيدٌ وخمسة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الأخلاق، والفرق بينها وبين الأدب.

المطلب الثاني: تعريف السُّنَّة، والفرق بينها وبين الأدب.

المطلب الثالث: تعريف الندب، والفرق بينه وبين الأدب.

المطلب الرابع: تعريف الإرشاد، والفرق بينه وبين الأدب.

المطلب الخامس: تعريف المكروه، وعلاقته بالأدب.

تمهيد

تقدم أنَّ الأدب في اصطلاح العلماء يُراد به: استعمالُ محاسن الأخلاق ومكارمها، واجتنابُ مساويها وما يُذمّ منها[١]. وقد وردت لفظة: «الأدب» عند الفقهاء وغيرهم مُستعملة لمعانٍ خاصة، يُعلم المُراد بها من السياق، وما اقترنت به من الألفاظ.

فمن ذلك نجد أنّها تقترن عند الفقهاء ببعض الألفاظ ذات الاصطلاح الخاص؛ كالأخلاق، والسنة، والندب، والإرشاد، والمكروه.

وفيما يلي بيان معنىٰ هذه المصطلحات، وعلاقتها بلفظة: الأدب.



(١) ص: (٣٩).

المطلب الأول

تعريف الأخلاق، والفرق بينها وبين الأدب

أولًا: تعريف الأخلاق في اللغة:

الأخلاقُ: جمع خُلُق، والخُلُقُ -بالضمِّ-: السَّجيَّةُ، وهو ما خُلِق عليه من الطَّبْع. ويُطلق علىٰ الدين، والمروءة.

وحقيقة الخُلُق: أنه لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسُه وأوصافها ومعانيها المُختصّة بها، بمنزلة الخَلْق لصورته الظاهرة، وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصافٌ حسنة وقبيحة[1].

ثانيًا: تعريف الخُلُق في الاصطلاح:

قال الغزالي: «الخَلْق والخُلُق عبارتان مُستعملتان معًا، يُقال: فلانٌ حسنُ الخَلْق والخُلُق؛ أي: حسن الظاهر والباطن، فيُراد بالخَلْق الصورة الظاهرة، ويُراد بالخُلُق الصورة الباطنة». ثم قال: «فالخُلُقُ: عبارةٌ عن هيئة في النفس راسخةٍ، تصدر عنها الأفعالُ بسهولة ويسر، من غير حاجة إلىٰ فِكْر ورويّة. فإن كانت الهيئةُ بحيث تصدر عنها الأفعالُ الجميلة عقلًا وشرعًا، سميت تلك الهيئة: خُلُقًا حسنًا. وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة، سميت الهيئة التي هي المصدر خُلُقًا سيئًا.

---

(١) انظر: مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني ص: (٢٩٧)، وتاج العروس (٢٥/٢٥٧-٢٥٨) مادة: (خلق).

وإنما قلنا: إنها هيئة راسخة؛ لأن مَن يصدر منه بذلُ المال علىٰ الندورِ لحاجة عارضة لا يقال: خُلُقُه السَّخاء، ما لم يثبت ذلك في نفسه ثبوتَ رسوخٍ. وإنما اشترطنا أن تصدرَ منه الأفعال بسهولةٍ من غيرِ رويّةٍ؛ لأنَّ مَن تكلّف بذلَ المال أو السكوتَ عند الغضب بجهْدِ ورويّةٍ، لا يُقال: خُلُقُه السّخاء والحِلْم. فها هنا أربعة أمور: أحدها: فعل الجميل والقبيح. والثاني: القُدرة عليهما. والثالث: المعرفةُ بهما. والرابع: هيئة للنفس بها تميل إلىٰ أحد الجانبين، ويتيسّر عليها أحد الأمرين، إما الحسنُ وإما القبيح. وليس الخُلُق عبارةً عن الفعل . . . وليس هو عبارة عن القوة . . . وليس عبارة عن المعرفة . . . بل هو عبارة عن المعنىٰ الرابع؛ وهو الهيئة التي بها تستعدُّ النفس لأن يصدر منها الإمساكُ أو البذل». ثم قال -مُلخصًا ما سبق ومُبيّنًا حقيقة الخُلُق-:

«فالخُلُق إذًا عبارةٌ عن هيئة النفس وصورتها الباطنة»[1].

قلتُ: وما ذكره أخيرًا هو أحسن ما يُقال في تعريف الخُلُق في الاصطلاح.

ثالثًا: اقتران الأخلاق بالأدب، والفرق بينهما:

يرد اقتران الأخلاق بالأدب في كلام أهل العلم[2]، مما قد يُفهم منه الترادف بينهما، وهذا ظاهر من صنيع ابن أبي الدنيا والطبراني فيما صنّفاه في ذكر أحاديث الآداب، ووسما تصنيفهما بـ «مكارم الأخلاق».

---

(١) إحياء علوم الدين (٣/ ٩٣-٩٤). وانظر: التعريفات، للجُرجاني ص: (١٦٦).
ونبّه الغزالي قبل ذلك (٣/ ٩٢) إلىٰ أنَّ التعريفات الواردة عن العلماء لحسن الخُلُق كانت لبيان ثمرته دون حقيقته.

(٢) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطّال (٩/ ٦٥، ٣٦٧)، والبيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، لأبي الوليد ابن رُشد (١٧/ ٦٤)، والمعين علىٰ تفهم الأربعين، لابن المُلقن ص: (٢٢٠)، حيث جمعوا بين الوصفين -الأدب والأخلاق- لأمر ما، بأنه من حسن الأدب وكرم الأخلاق، ونحو ذلك من العبارات.

وقد تبيّن من تعريف الخُلُق أنه السَّجيّة -الطبع-، بمعنىٰ الهيئة الراسخة في النفس، تنبعث علىٰ الجوارح، فتكون الأقوال، والأفعال وفقًا لها، من خير أو شر.

وأما الأدب إنما هو أفعال وأقوال من مكارم الأخلاق ومحاسنها تُفعل، ومن مساوئها ومذمومها تُجتنب، فلا يلزم أن تكون هيئة راسخة في النفس لتكون من الأدب، بل بمجرد الإتيان بالفعل أو القول، أو اجتنابهما يدخل في حدّ الأدب.

فالأدب أعم من الأخلاق من هذه الجهة، كما أنَّ الأدب قد يكون خُلقًا، بمعنىٰ سجيّة، إذا اعتاد الفعل أو القول.

كما أنَّ الأخلاق أعمّ من الأدب من جهة أخرىٰ، لكونها تشمل الحسن والقبيح، وأما الأدب فلا يشمل إلا الحسن من الأخلاق، ولهذا مَن يقرن الأدب بالأخلاق من أهل العلم يُقيد الأخلاق بـ مكارم الأخلاق، وعلىٰ هذا يكون بين الأدب والأخلاق عمومًا وخصوصًا وجهيًا، والله تعالىٰ أعلم.



المطلب الثاني

تعريف السُّنّة(١)، والفرق بينها وبين الأدب

أولًا: تعريف السُّنَّةُ لغة:

هي السِّيرةُ حسنةً كانت أو قبيحةً.

وتُطلق أيضًا على الطريقة المحمودة المُستقيمة.

وتأتي بمعنى: الطبيعة(٢).

ثانيًا: تعريف السُّنَّة في الاصطلاح:

هي عند المُحدثين والأصوليين: ما نُقل عن رسول الله ﷺ قولًا، أو فعلًا، أو إقرارًا(٣).

وبعض المُحدثين جعلها مرادفة للحديث(٤)، فيزيد بهذا: همّ النبي ﷺ. كما زاده بعض الأصوليين(٥).

---

(١) أفدت في صلة مصطلح السُّنّة، والندب، والإرشاد، والمكروه، بالأدب، من رسالة الماجستير: «أثر الأدب في دلالة الأمر والنهي دراسة تأصيلية تطبيقية» للباحث/ إبراهيم بن صالح الزهراني، ص: (٤٣-٥٨)، وسيأتي وصفها ص: (١٤٠).

(٢) تاج العروس (٣٥/ ٢٣٠-٢٣١) مادة: (سنن).

(٣) انظر: القواطع، للسمعاني (١/ ١٠٦-١٠٧)، وشرح مختصر الروضة، للطوفي (٢/ ٦٠-٦١)، وتدريب الراوي، للسيوطي (١/ ٢٩٧).

(٤) سيأتي تعريفه ص: (١٧١).

(٥) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٦/ ٥-٦)، وفتح المغيث، للسخاوي (١/ ١٤-١٥).

وهي في عُرف الفقهاء يُطلقونها علىٰ ما ليس بواجب، وأطلقها بعض المحدثين والأصوليين علىٰ الواجب، والمندوب، والمُباح[١].

ثالثًا: اقتران السُّنّة بالأدب، والفرق بينهما:

يرد اقتران السُّنَّة بالأدب عند الفقهاء -خاصّة الشافعية[٢]-، وهم يُريدون بالأدب في هذا السياق معنىٰ خاصًا، يشترك فيه الأدب والسُّنّة، وهو أصل الاستحباب كما قاله الرّافعي والنووي[٣].

قال تاج الدين السُّبكي: «السنة، والنافلة، والتطوع، والمستحب، والمندوب، والمرغب فيه، والمرشد إليه، والحسن، والأدب، ألفاظ مترادفة عند فقهائنا»[٤].

فلفظ الأدب والسُّنّة يشتركان في أصل الحكم -وهو الاستحباب-، لكن منهم مَن فرقّ بينهما في رتبة أو درجة الحكم.

واستدلُّوا في التفريق بينهما في الرُتبة -كما ذكره السُّبكي-: أنَّ الشافعي قرّن بين الأدب والسُّنَّة، وفرّق بينهما، حيث قال -فيما رواه الربيع-: «في الأكل أربعة أشياء فرض، وأربعة سُنّة، وأربعة أدب. فالفرض: غسل اليدين، والقصعة، والسّكين، والمغرفة. والسّنّة: الجلوس علىٰ الرجل اليُسرىٰ، وتصغير اللقم، والمضغ الشديد، ولعق الأصابع. والأدب: أن لا تمد يدك حتىٰ لا يمد من هو أكبر منك، وتأكل مما يليك، وتُقل النظر في وجوه الناس، وتقل الكلام»[٥].

---

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٦/ ٥).

(٢) انظر: الحاوي الكبير، للماوردي (١٤/ ١٤٥)، والعزيز في شرح الوجيز، للرافعي (١/ ٤٤٣-٤٤٤).

(٣) انظر: العزيز في شرح الوجيز، للرافعي (١/ ٤٤٤)، وروضة الطالبين وعمدة المفتين (١/ ٦١).

(٤) الأشباه والنظائر (٢/ ٩٢).

(٥) الأشباه والنظائر (٢/ ٩٣)، ولم أقف علىٰ النقل عن الشافعي في مصدر مُتقدّم.

فإذا تقرر التفريق بينهما في الرتبة، فقد ذكر السبكي وغيره بعض الضوابط للتمييز بين ما هو أدب، وما هو سُنّة، باعتبار رُتبة الحكم، فمِن ذلك:

١. أنَّ الأدب فيما كانت مصلحته دنيوية، بخلاف السُّنّة فهي فيما كانت مصلحته أُخرويّة.

قال السُّبكي: «والحاصل: أن ما رجح جانب فعله علىٰ جانب تركه ترجحًا ليس معه المنع من النقيض فهذه الأسامي[1] تُطلق عليه، ثم إن بعض الترجحات آكد من بعض، فخُصّ الآكد ببعض الألفاظ، وما دونه بلفظ آخر اصطلاحًا، وأنزل الدرجات الأدب، فإنه ما ترجّح ترجحًا يسيرًا، ومصلحته دنيوية، وأعلاها السُّنّة»[2]. فنصّ هنا علىٰ أنَّ الأدب مصلحته دنيوية.

وقال الماوردي في سياق كلامه عن أحكام السلام: «فأما ابتداؤه فينقسم ثلاثة أقسام: أدبٌ، وسنة، ومختلف فيه. فأما القسم الأول: وهو الأدب، فسلام المتلاقيين . . . وكان من آداب الشرع لا من سننه؛ لأن يفعله لاجتلاب تآلف . . . وأما القسم الثاني: وهو سلام السّنة، فهو سلام القاصد علىٰ المقصود . . . وهو من سنن الشرع؛ لأنه مندوب إليه لغير سبب مُجتلَب»[3].

٢. أنَّ السُّنّة آكد من الأدب.

قال الرّافعي -وبنحوه النووي-: «واعلم أنَّ السنة والأدب يشتركان في أصل النَّدبيّة والاستحباب، لكن السنة ما يتأكد شأنُها، والأدب دون ذلك»[4]. وتقدم عن السبكي: «وأنزل الدرجات الأدب، فإنه ما ترجّح ترجحًا يسيرًا»[5].

---

(١) يُريد: المُستحب، والأدب، والمندوب، والسُّنّة، ونحوها من الألفاظ.

(٢) الأشباه والنظائر (٢/ ٩٢-٩٣).

(٣) الحاوي الكبير (١٤/ ١٤٥).

(٤) العزيز في شرح الوجيز، للرافعي (١/ ٤٤٤)، وروضة الطالبين وعمدة المفتين (١/ ٦١). وقد ذكرا ذلك في مسألة مسح العُنق سنّة أم أدب، ورتب الرافعي علىٰ ذلك، بأنه إن كان سُنّة، يكون المسح بماء جديد، وإن كان أدبًا، يكون المسح بالبلل الباقي.

(٥) الأشباه والنظائر (٢/ ٩٣).

٣. نظر فقهاء الحنفية إلىٰ التفريق بينهما من زاوية أخرىٰ؛ فقال علاء الدين السمرقندي[١]: «والفرق بين السنة والأدب: أن السنة ما واظب عليها رسول الله ﷺ ولم يتركها إلا مرة أو مرتين، لمعنىٰ من المعاني، والأدب ما فعله رسول الله ﷺ مرة أو مرتين ولم يواظب عليه»[٢].

وقال آخر: «الأدب: ما فعله الرسول ﷺ مرة، أو مرتين، ولم يواظب عليه؛ كزيادة التسبيحات في الركوع والسجود»[٣].

وما ذكروه راجعٌ للفرق الثاني من جهة أنَّ السُّنّة آكد من الأدب.

وعلىٰ هذا فإنَّ الأدب يتفق مع الإرشاد -كما سيأتي[٤]- لكونهما فيما كانت مصلحته دنيوية.

لكن تقييد الأدب بذلك يتنافىٰ مع معنىٰ الأدب الاصطلاحي بحسب الإطلاق العام[٥]، من كونه أعم مما كانت مصلحته دنيوية، بل يشمل ما كانت مصلحته أخروية أيضًا، لكن قد يُقال إن هذا اصطلاحٌ خاصٌّ عند الشافعية وغيرهم من الفقهاء، والله تعالىٰ أعلم.



---

(١) هو محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي، فقيه، من كبار الحنفية، أقام في حلب، واشتهر بكتابه «تحفة الفقهاء». مات سنة ٥٤٠هـ. [انظر: الأعلام، لخير الدين (٥/ ٣١٧)].

(٢) تحفة الفقهاء (١/ ١٤)، وانظر: الأشباه والنظائر، للسبكي (٢/ ٩٢-٩٣)، والمحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة، لأبي المعالي برهان الدين البخاري (١/ ٤٢).

(٣) حاشية الطحطاوي علىٰ مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، لأحمد الطحطاوي الحنفي ص: (٢٧٦).

(٤) ص: (٦١).

(٥) ص: (٣٨).

المطلب الثالث

تعريف الندب، والفرق بينه وبين الأدب

الندب مِن مصطلحات الأصوليين والفقهاء، وأصله في اللغة: الدعاء. والمندوب هو المدعوُّ إليه، والمُرغَّب فيه، يُقال ندبته لكذا، فانتُدب له[(١)]. وهو بهذا يتفق مع الأدب في الأصل اللغوي[(٢)].

وهو عند الأصوليين: «ما اقتضىٰ فعله اقتضاءً غير جازم»[(٣)]. أو: «ما يُثاب علىٰ فعله، ولا يُعاقب علىٰ تركه»[(٤)].

اقتران الندب بالأدب والفرق بينهما:

يرد اقتران الندب بالأدب عند الفقهاء والأُصوليين، وهم يُريدون بالأدب في هذا السياق معنىٰ خاصًا، يشترك فيه الأدب والندب، وهو أصل الاستحباب، كما تقدم في مُصطلح السُّنّة[(٥)].

وقد اختلف العلماء في التفريق بين الأدب والندب علىٰ طريقين:

الطريق الأول: أنَّ الأدب داخل في الندب، فهو بمعناه.

وهذه طريقة الغزالي والرازي والبيضاوي، وغيرهم، قال الرازي -في سياق ذكر معاني الأمر-: «الندب . . . ويقرب منه التأديب . . فإن

---

(١) انظر: القواطع، للسمعاني (١/ ٩٦)، وتاج العروس (٤/ ٢٥٤) مادة: (ندب).

(٢) ص: (٣٥).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٢٦٥)، وهذا تعريف له بالحد.

(٤) انظر: القواطع، للسمعاني (١/ ٩٦)، وهذا تعريف له بالثمرة.

(٥) ص: (٥٤).

الأدب مندوب إليه، وإن كان قد جعله بعضهم قسمًا مغايرًا للمندوب»(١).
وقال الغزالي: «وهو داخل في الندب، والآداب مندوبٌ إليها»(٢)، وتقدم عن السبكي أنَّ المندوب والأدب من الألفاظ المُترادفة عند فقهاء الشافعية(٣).

الطريق الثاني: أنَّ الندب والأدب بينهما تغاير، ولهذا فقد تعقب السُّبكيُّ الرازي في كلامه المُتقدم فقال -أي: السُّبكي-: «والحق أن افتراقهما افتراقُ العام والخاص»(٤).

وبيّن وجه هذا الفرق الزركشي والمَرْدَاوي(٥)، فقال الزركشي -عن الأدب-: «وهو أخص من الندب؛ فإنَّ التأديب يختص بإصلاح الأخلاق، وكل تأديب ندبٍ، من غير عكس»(٦).

فالحاصل أنَّ الأدب يختص ببعض المندوبات المُتعلقة بمكارم الأخلاق، والأمور المُستحسنة، بخلاف المندوب فإنه أعم من ذلك، فيشمل ما كان من الأمور التعبدية(٧).



(١) المحصول (٢/ ٣٩).
(٢) المُستصفىٰ من علم الأصول (٢/ ٦٦٢)، وانظر: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه (٥/ ٢١٨٧).
(٣) ص: (٥٤).
(٤) الإبهاج في شرح المنهاج (٤/ ١٠١٩).
(٥) التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، للمَرْدَاوي (٥/ ٢١٨٨).
(٦) البحر المحيط (٣/ ٢٧٦).
(٧) انظر: أثر الأدب في دلالة الأمر والنهي، للباحث/ إبراهيم الزهراني ص: (٤٧) حيث فصّل في التفريق بين الأدب والندب.

المطلب الرابع

تعريف الإرشاد، والفرق بينه وبين الأدب

أولًا: تعريف الإرشاد لغة:

مصدره أرشَدَه إلىٰ الشيء بمعنىٰ دلَّه عليه، وهو مأخوذ من مادة: «ر ش د»، وهي أصلٌ واحد يدلُّ علىٰ استقامة الطريق، فالرُّشْدُ والرَّشَد: خلاف الغيِّ. وأرْشَدَهُ اللهُ تعالىٰ ورَشَّدَه: هداه. وفرَّق بعضهم بين الرُّشد -بالضم-، والرَّشَد -بالفتح-، فقالوا: الرُّشْد -بالضم- يكون في الأمور الدُّنيوية والأُخرويّة، والرَّشَد -بالفتح- إنما يكون في الأمور الأُخرويّة خاصّة. وتُعقب ذلك -كما ذكره الزّبيدي[1]-، بأنّ هذا التفريق لا يُوافقه السّماع، فإنهم استعملوا اللُّغتين في المعنيين، ووردت القراءات بالوجهين في آيات مُتعددة.

والحاصل أنَّ الإرشاد في اللغة من معانيه: الدلالة، والهداية، والاستقامة[2].

ثانيًا: تعريف الإرشاد في الاصطلاح:

عرّفه الأصوليون من خلال التفريق بينه وبين الندب، فكلاهما مطلوبان للفعل أو الترك، إلا أنَّ الإرشاد الطلب فيه بما هو أحوط للعباد، وما فيه

---

(١) هو محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحُسيني الزبيدي، أبو الفيض، الملقب بمرتضىٰ، علاّمة باللغة والحديث والرجال والأنساب، من كبار المصنفينّ، وُلد سنة ١١٤٥هـ، ومات سنة ١٢٠٥هـ. [انظر: الأعلام، لخير الدين الزرِكْلي (٧/ ٧٠)].

(٢) انظر: مقاييس اللغة (٢/ ٣٩٨)، وتاج العروس (٨/ ٩٥) مادة: (رشد).

مصلحة دُنيوية، بخلاف الندب فإنَّ مصلحته أُخرويّة، ففيه الثواب، وأما الإرشاد فلا ثواب فيه من حيث الأصل(١).

قال السُّبكي: «والفرق بين الندب والإرشاد: أنَّ المندوب مطلوبٌ لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا، ولا يتعلق به ثوابٌ ألبتة؛ لأنه فعلٌ متعلّقٌ بغرض الفاعل، ومصلحة نفسه.

وقد يُقال: إنه يُثاب عليه؛ لكونه ممتثلًا، ولكن يكون ثوابه أنقصَ من ثواب الندب؛ لأن امتثاله مشوبٌ بحظّ نفسه. ويكون الفارق إذًا بين الندب والإرشاد إنما هو مجرد أن أحدهما مطلوب لثواب الآخرة، والآخر لمنافع الدنيا.

والتحقيق: أن الذي فعلَ ما أُمر به إرشادًا إن أتىٰ به لمجرّد غرضه فلا ثواب له، وإن أتىٰ به لمجرّد الامتثال غير ناظر إلىٰ مصلحته، ولا قاصد سوىٰ مجرّد الانقياد لأمر ربه فيُثاب. وإن قصد الأمرين أُثيب علىٰ أحدهما دون الآخر، ولكن ثوابًا أنقص من ثواب مَن لم يقصد غير مجرد الامتثال»(٢).

ثالثًا: اقتران الإرشاد بالأدب، والفرق بينهما:

يرد اقتران الإرشاد بالأدب عند العلماء، وهم يُريدون بالأدب في هذا السياق معنىٰ خاصًا، يشترك فيه الأدب والإرشاد، وهو أصل الاستحباب، ولهذا نجدهم يُؤوّلون جملة من الأوامر والنواهي بـ: الأدب والإرشاد(٣). وقد تقدم أنّ من الفقهاء من جعل الإرشاد والأدب والندب، من الألفاظ المُترادفة(٤).

---

(١) انظر: العُدة، لأبي يعلىٰ (١/ ٢١٩)، والمُستصفىٰ، للغزالي (٢/ ٦٦٢)، والمحصول، للرّازي (٢/ ٣٩)، والبحر المحيط، للزركشي (٣/ ٢٧٥-٢٧٦).

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج (٤/ ١٠٢١).

(٣) انظر: أعلام الحديث شرح صحيح البخاري، للخطابي (٢/ ١٤٦٧)، والاستذكار (٦/ ٢٤٣)، والمسالك في شرح موطأ مالك (٥/ ٢٨٨)، ونيل الأوطار (٧/ ٢٧٩).

(٤) ص: (٥٤).

وكما أنَّ بين الأدب والإرشاد قدرٌ مُشترك يتفقان فيه، فكذلك بينهما فرقٌ من جهة الاستعمال عند أهل العلم، وممن أشار إلىٰ الفرق بين الأدب والإرشاد الشافعي حيث قال في الرسالة -في سياق ذكر أنواع البيان في النصوص الشرعيّة-: «ومِن جِماع عِلْم كتاب الله: العلمُ بأنَّ جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب. والمعرفةُ بناسخ كتابِ الله ومنسوخه، والفرضِ في تنزيله، والأدب، والإرشاد، والإباحة»(١)، وإن كان يحتمل أنه من باب عطف المُترادفات.

لكنَّ الأصوليين فرّقوا بين الأدب والإرشاد عند ذكر معاني الأمر والنهي، فذكروا من معانيهما: الأدب والإرشاد، ومثّلوا لكلٍّ منهما، مما يدل علىٰ التغاير بينهما(٢).

وهم حينما فرّقوا بين الإرشاد والندب جعلوا الإرشاد لما هو أحوط للعباد، وما فيه مصلحة دنيويّة، بخلاف الندب فهو ما كانت مصلحته أُخرويّة(٣).

وتقدم أنَّ الأدب في اصطلاح خاصٍّ عند الشافعية مُرادف للإرشاد، مِن جهة أنهم جعلوه فيما كانت مصلحته دنيوية(٤).

وعلىٰ هذا فالأدب يتفق مع الإرشاد في أصل الاستحباب، ويتفق معه -بحسب اصطلاح الشافعيّة- أنه فيما كانت مصلحته دنيويّة.

وبقي بيان الفرق بين الأدب والإرشاد، عند الأصوليين، فكما تقدم في كلام الشافعي وصنيع الأصوليين ما يدل علىٰ المغايرة بينهما.

---

(١) الرسالة ص: (٤٠-٤١).

(٢) انظر: البحر المُحيط (٣/ ٢٧٥-٢٨٤، ٣٦٧-٣٦٨)، والتحبير شرح التحرير (٥/ ٢١٨٤-٢٢٠١، ٢٢٧٩-٢٢٨٣).

(٣) ص: (٥٩).

(٤) ص: (٥٤)، وانظر: الأشباه والنظائر (٢/ ٩٢-٩٣).

والذي يظهر من خلال النظر فيما ذكروه من الأمثلة للأدب والإرشاد، وما تقدم في التفريق بين الندب والأدب[(١)]؛ فإنهم ذكروا أنَّ الأدب قريب من الندب[(٢)]، فيتبين من خلال ذلك أنَّ بين الأدب والإرشاد عموم وخُصوص وجهي؛ فالأدب أعمّ من الإرشاد من جهة أنه يشمل ما كانت مصلحته دُنيويّة، وما كانت مصلحته أُخرويّة، والإرشاد أخصّ لكونه يتعلق بما كانت مصلحته دُنيويّة. كما أنَّ الإرشاد أعمّ من الأدب من جهة أنَّ الأدب يختص بما كان من مكارم الأخلاق والأمور المُستحسنة، بخلاف الإرشاد فإنه أعم من ذلك.

والحاصل أنَّ: الندب، والأدب، والإرشاد، والسُّنّة، تشترك -في إطلاقات الفقهاء والأصوليين- في الاستحباب، كما تقدم في كلام السّبكي[(٣)]، ويُفرّق بينها من جهة الآكديّة، أو غيرها من المعاني المُتقدمة، والله تعالىٰ أعلم.

ومما يحسن التنبه له أنَّ بحث الأصوليين لمعنىٰ السُّنّة والندب والأدب والإرشاد خاصٌّ بالأوامر والنواهي الشرعيّة، وأما في الاستعمالات الأخرىٰ فيُرجع للدلالة اللغوية للمُفردة، إذ هي أعم من ذلك، والله أعلم.



---

(١) ص: (٥٧).

(٢) التحبير شرح التحرير (٥/ ٢١٨٧). قال المرداوي -عن معنىٰ الأدب والتأديب-: «ومنهم مَن يُدخل ذلك في قسم الندب . . . ومنهم مَن قال: يقرب من الندب، وهو يدلّ علىٰ المغايرة».

(٣) ص: (٥٤).

المطلب الخامس

تعريف المكروه، وعلاقته بالأدب

المكروه مِن مصطلحات الأصوليين والفقهاء، وأصله في اللغة: من الكَرْه -بالفتح والضم لغتان-، فيُقال: شيءٌ كَرْهٌ أي: مكروهٌ، وهو بمعنىٰ الإباء والمشقة، فالمكروه ضدّ المحبوب والمُراد(١).

وهو عند الأصوليين: «ما اقتضىٰ تركه اقتضاءً غير جازم»(٢). أو: «ما مُدح تاركه، ولم يُذم فاعله»(٣).

وذكر الزركشي أنَّ المكروه يُطلق علىٰ أربعة أمور:

الأول: أنه يُطلق علىٰ الحرام، بل قيل: هو الغالب في عبارة أهل القرون المُتقدمة.

والثاني: يُطلق علىٰ ما نُهي عنه نهي تنزيه -وهو المراد هنا-.

والثالث: يُطلق علىٰ ترك الأولىٰ. وذكر الزركشي أنَّ معظم الفقهاء جعلوا ما ورد فيه نهيٌ مقصود، هو المكروه، وما لم يرد فيه نهيٌ مقصود يُقال فيه: خلاف الأولىٰ.

والرابع: يُطلق علىٰ ما وقعت الشُبهة في تحريمه(٤).

---

(١) انظر: البحر المحيط (١/ ٣٩٣)، والتحبير شرح التحرير (٢/ ١٠٠٤)، وتاج العروس (٣٦/ ٤٨٤) مادة: (كره).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٢٦٥، ٣٨٢)، وهو تعريف له بالحدّ.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٣٨٢)، والتحبير شرح التحرير (٢/ ١٠٠٥)، وهو تعريف له بالثمرة.

(٤) البحر المحيط (١/ ٣٩٣-٣٩٤).

علاقة الأدب بالمكروه:

يرد ذكر الأدب في باب المكروه عند الفقهاء -خاصّة الشافعيّة-، عند تأويل النهي عن ظاهره، من التحريم إلىٰ الكراهة.

فحينما يقولون: نهي أدب، يريدون به أحد إطلاقات المكروه، وهو ما لم يكن النهي فيه مقصودًا، أي بمعنىٰ: ترك الأولىٰ، كما تقدم عند ذكر إطلاقات المكروه.

فمِن ذلك في مسألة الصلاة علىٰ غير الأنبياء؛ كقول الساعي عند أخذ الزكاة: اللهم صلِّ علىٰ آل فلان.

تكلّم عنها إمام الحرمين فقال: «وظاهر ما ذكره الصيدلاني(١) أن الصلاة علىٰ غير الرسل في حكم ترك الأولىٰ والأدب، وهذا لا يبلغ ما يوصف بالكراهية. وفي هذا نظر؛ فإن المكروه يتميز عندنا عن ترك الأولىٰ، بأن يُفرض فيه نهيٌ مقصود(٢)، كالنهي عن الاستنجاء باليمين، وقد ثبت نهي مقصود في التشبه بأهل البدع، وإظهارِ شعارهم، وذكر الصلاة والسلام مما اشتهر بالفئة الملقبة بالرفض(٣)، وينضم إليه توقي السلف عن إطلاق ذلك

(١) هو محمد بن داود بن محمد الدَّاوُدِي، أبو بكر، شارح مختصر المزني، وهو الصيدلاني تلميذ الإمام أبي بكر القفَّال المروزي، مات نحو سنة ٤٢٧هـ. [انظر: طبقات الشافعيّة الكبرىٰ، للسبكي (٤/١٤٨)، ومعجم المُؤلفين (٩/٢٩٨)].

(٢) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج (٢/١٦٣).

(٣) وهم تلك الطائفة ذات الأفكار والآراء الاعتقادية الذين رفضوا خلافة الشيخين وأكثر الصحابة، وزعموا أنَّ الخلافة في علي رضي الله عنه وذُريّته من بعده، بنصّ من النبي ﷺ، وأن خلافة غيرهم باطلة. وقيل: لرفضهم إمامة زيد بن علي، وتفرّقهم عنه.
ومن أسمائهم: الإماميّة؛ لزعمهم أن النبي ﷺ نصّ علىٰ إمامة علي رضي الله عنه نصًا ظاهرًا، ويقينًا صادقًا.
وهم فرق كثيرة، من أشهرها: الشيعة الاثنا عشريّة؛ وهم يقولون بإمامة اثني عشر رجلًا من آل البيت.
والرّافضة أصناف متعددة يختلفون في معتقداتهم، فمنهم الغلاة الذين قالوا بألوهية عليّ رضي الله عنه، ومنهم القرامطة، وغيرهم من الأصناف المنحرفة في معتقداتهم. =

مقصودًا في حق غير الأنبياء، فالقول في ذلك قريب. والله أعلم»(١).

وقد جاء تأويل النهي بالأدب في كلام الشافعي، حيث قال في كتاب جماع العلم: «أصلُ النَّهي من رسول الله ﷺ أنَّ كلَّ ما نَهىٰ عنه فهو مُحرَّمٌ، حتىٰ تأتيَ عنه دلالة تدلُّ علىٰ أنه إنما نهىٰ عنه لمعنىٰ غيرِ التحريم، إما أراد به نهيًا عن بعض الأمور دون بعض، وإما أراد به النهيَ للتنزيه عن المنهيّ والأدبِ والاختيار»(٢).

والحاصل أنَّ مِن مصطلحات الشافعيّة عند إطلاقهم: نهي الأدب، يُريدون به: ترك الأولىٰ، تمييزًا له عن نهي التنزيه -وهو المكروه-، إلا أنه لا يخرج بذلك عن قسم المكروه عند الفقهاء، ولهذا قال الزركشي: «والتحقيق: أن خلاف الأولىٰ قسم من المكروه، ودرجات المكروه تتفاوت كما في السُّنّة، ولا ينبغي أن يُعد قسمًا آخر، وإلا لكانت الأحكام ستة، وهو خلاف المعروف، أو كان خلاف الأولىٰ خارجًا عن الشريعة وليس كذلك»(٣).



= [انظر: التنبيه والرد علىٰ أهل الأهواء والبدع، للمَلَطي (ص١٦)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ٢٧٧)، وفرق معاصرة تنتسب إلىٰ الإسلام، د. غالب العواجي (١/ ٣١٣، ٣٤٤)].

(١) نهاية المطلب في دراية المذهب (٣/ ٣٧٢)، وانظر: المجموع شرح المهذب (٦/ ١٤٦-١٤٧)، (٢/ ١٢٦)، وروضة الطالبين وعمدة المفتين (٢/ ٢١١).

(٢) جماع العلم ص: (١٢٥).

(٣) البحر المحيط (١/ ٤٠٠).

المبحث الرابع

كتب الأدب عند المحدثين، النشأة والتصنيف فيها

بدأ التصنيف في علم الأدب مع نشأة التقييد والتدوين والتصنيف للسنة النبوية، ابتداء من الصُّحف، ومِن ثمَّ في الموطآت، والمصنفات، والمسانيد، والصحاح، والجوامع، والسنن، فكانت أحاديث هذا العلم المرفوعة وآثاره الموقوفة مضمّنة تلك التواليف، ومع ظهور التصنيف الموضوعي للسُّنّة النبويّة خُصَّ بأبوبٍ مُستقلّةٍ، وعلىٰ هذا يُمكن تقسيم التصنيف في الأدب عند المُحدثين علىٰ قسمين:

القسم الأول: المصنّفات المُضمّنة[(١)].

وهي التي ضُمّنت جملة مِن الأبواب المُتعلّقة بالآداب، وهي أسبق من المُصنّفات المُفردة، فمنها:

١. كتاب: «الجامع» لمعمر بن راشد الأزدي، وهو مطبوعٌ في آخر «المصنّف» لعبد الرزاق -علىٰ الخلاف هل الجامع المطبوع آخر «المُصنّف» من تصنيف معمر أو عبد الرزاق[(٢)]-، حيث اشتمل علىٰ جملة كبيرة من أحاديث الآداب، وغيرها من الأبواب، كالرِّقاق، والفتن[(٣)].

٢. كتاب: «الجامع» في آخر في «موطأ» الإمام مالك بن أنس. وغالبه

---

(١) قدّمتُ بذكر المُصنّفات المُضمّنة قبل المُفردة؛ لتقدم أصحاب المُضمّنة في السن والتأليف.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق المُصنّف لعبد الرزاق نشر دار التأصيل (١/ ٨٨).

(٣) انظر: المُصنّف لعبد الرزاق نشر دار التأصيل (٨/ ٣٨٧).

في أخبار الآداب، وفيه غيرها من الأبواب، كفضل المدينة، والفتن[١].

٣. كتاب: «الجامع» لعبدالله بن وهب المصري، حيث اشتمل علىٰ جملة كبيرة من أحاديث الآداب، وغيرها من الأبواب، كالأنساب، والتفسير، وعلوم القرآن[٢].

٤. كتاب: «الأدب»[٣]، ضمن المُصنّف، لأبي بكر عبدالله ابن أبي شيبة العَبْسِيّ الكُوفيّ.

٥. كتاب: «الأدب»، ضمن السنن، لسعيد بن منصور[٤].

٦. كتاب: «الأدب»، للبخاري، ضمن الجامع الصحيح[٥].

٧. كتاب: «الأدب»، لمسلم، ضمن صحيحه[٦].

٨. كتاب: «الأدب»، لأبي داود، ضمن سننه[٧].

٩. أبواب: «الاستئذان والآداب عن رسول الله ﷺ»، للترمذي، ضمن سننه[٨].

---

(١) انظر: الموطأ، برواية يحيىٰ الليثي، نشر دار الغرب (٢/ ٤٦١).

(٢) انظر: الجامع لابن وهب نشر جمعية دار البر، دبي، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٧هـ..

(٣) انظر: المصنّف، نشر دار كنوز إشبيليا (١٤/ ١١٧).

(٤) لكنه ليس ضمن المطبوع من السنن، إذ المطبوع فيه نقص، وقد ذكر كتاب «الأدب» ابن خير الإشبيلي، فقال في فهرسة ما رواه عن شيوخه: «مُصنّف سعيد بن منصور البَلْخي ... حدثني به أبو بكر محمد بن أحمد بن طاهر، وأبو جعفر أحمد بن محمد بن عبد العزيز رحمها الله، قالا: حدثنا به أبو علي حسين بن محمد الغسَّاني ... قال أبو علي: وأخبرني أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر بكتاب الوضوء، والصلاة ... والأدب، والجامع، من مصنف سعيد بن منصور هذا». فِهرِسة ابن خيرِ الإشبيلي ص: (١٧٥).

(٥) من (حديث ٥٩٧٤).

(٦) من (حديث ٢١٨٧).

(٧) من (حديث ٤٦٩٢) وختم به سننه.

(٨) من (حديث ٢٨٨٠)، وقبله ترجم بـ : أبواب البر والصلة عن رسول الله ﷺ (حديث ٢٠٠٨).

١٠. أبواب: «الآداب»، لابن ماجه، ضمن سننه[١].

١١. كتاب: «الأدب»، للحاكم، ضمن المُستدرك علىٰ الصحيحين[٢].

القسم الثاني: المصنّفات المُفردة.

وهي التي أفردت أخبار الآداب بالتصنيف، فمنها:

١. كتاب: «آداب سفيان الثوري»[٣]، لسفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، وهو من الكتب المفقودة إضافة لكتابه الكبير الجامع في الفقه والاختلاف[٤].

٢. كتاب: «الأدب»[٥]، لأبي بكر عبدالله ابن أبي شيبة.

---

(١) من (حديث ٣٦٨٢).

(٢) من (حديث ٧٨٨٨)، وقبله: كتاب البرِّ والصلة (حديث ٧٤٤٥).

(٣) ذكره ابن خير الإشبيلي في فِهرسته ص: (٣٤٠).

(٤) ذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء (٧/ ٢٣٠)، وأيضًا جاء ذكره في فِهرِسة ابن خيرِ الإشبيلي ص: (١٧٦).

(٥) طُبع كتاب الأدب مفردًا، نشر دار البشائر، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٠هـ. وذكر المحُقق د. محمد رضا القهوجي -ص: (١١٠-١١٢)- أنَّه يختلف عن المُضمّن في المُصنّف، لكنه لم ينقل عن أحد من أهل العلم ذكر كتاب «الأدب» لابن أبي شيبة باعتباره مفردًا، وقد جعل أ.د. سعد الشثري مُحقق المُصنّف نشر دار كنوز إشبيليا نسخة كتاب الأدب المُستقل عن المصنّف، من النسخ الخطية المُعتمدة عند تحقيق المصنّف، ولم يتعرّض لكون كتاب الأدب المطبوع مفردًا، من المصنّف نفيًا أو إثباتًا، لكنه ذكر أنَّ المُفرد فيه زيادات علىٰ ما في المُضمّن كتاب المُصنّف، كما أنَّ المضمّن في المصنّف فيه زيادات كثيرة أيضًا، فذكر (١/ ٤٢، ٨٨) أن عدد أخبار كتاب الأدب ضمن المُصنّف تبلغ: (١٤٤٨) خبرًا، وفي كتاب الأدب -المُستقل- تبلغ: (٤٢١) خبرًا. وفي موضع آخر (١/ ٥٦) ذكر أنَّ عدد أخبار كتاب الأدب ضمن المُصنّف: (١٤٨٦) وهو الأصح.
وقد وقفت علىٰ عزو لكتاب الأدب لابن أبي شيبة في كتاب محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، لابن المبرد الحنبلي: (١/ ٢٠٦) ففيه: «وروىٰ ابن أبي شيبة في كتاب الأدب عن أبي سعيد الخدري...». فهل يُريد المُضمّن في المُصنّف أم المفرد، مُحتملٌ؛ لأنَّ الحديث موجود فيهما. (الأدب حديث ٢٧١)، (الأدب في المصنّف حديث ٢٧٥٩٥). =

٣. كتاب: «الأدب»، والمشهور باسم: «الأدب المُفرد»[(١)]، لمحمد بن إسماعيل البخاري.

والذي يظهر -والله أعلم- أنه وُصف بـ: «الأدب المُفرد»، من باب التمييز له عن كتاب الأدب المُضمّن في صحيحه[(٢)]، وممن وقفتُ عليه وصف الكتاب بـ: «الأدب المُفرد»: ابن كثير[(٣)]، وابن حجر[(٤)]، ومَن بعدهما، وأكثر العلماء ممن تقدمهما كانوا يذكرونه باسم: «الأدب»، كالمزي وغيره[(٥)]، والله تعالىٰ أعلم.

٤. كتاب: «الأدب»، لحُميد بن زنجويه[(٦)].

= كما أفادني الباحث/ محمد أبو عايشة، من خلال رسالته الماجستير من جامعة الإمام محمد بن سعود -التي يعمل عليها-: «الأحاديث الواردة في كتاب الأدب لابن أبي شيبة تخريجًا ودراسة» أنه تحصّل له جملة من القرائن، قوي بها عنده أنَّ كتاب الأدب لابن أبي شيبة مُستقلٌ عن المُصنّف، وهو يختلف عن كتاب الأدب المُضمّن فيه، وبإذن الله ينشر هذه الدراسة بعد الفراغ منها.

(١) طبع عدة طبعات منها: مع شرحه «فضل الله الصمد» لفضل الله الجيلاني، وقد قام الشارح بتحقيق المتن علىٰ عدة نسخ خطية، ونشر الشرح: دار المعالي، الأردن، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٠هـ. ومنها: بتحقيق دار البشائر، بيروت، وتخريج/ محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الرابعة ١٤١٧هـ. ومنها: بعناية دار الصديق، بمحافظة الجبيل بالمملكة العربية السعودية، مع تخريجات وتعليقات المحدث الألباني، الطبعة السابعة ١٤٣٤هـ. وأخرىٰ من نفس الدار بتحقيق/ عصام موسىٰ هادي، ١٤٣٨هـ.

(٢) ذكره أبو عبدالله الكتاني في الرسالة المُستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة ص: (٥٣).

(٣) قال ابن كثير في مسند الفاروق (٢/ ٥): «قال البخاري في كتاب الأدب المُفرد ...».

(٤) قال ابن حجر في هدىٰ السّاري (٢/ ١٣١٤) -عند ترجمة البخاري-: «ومن تصانيفه أيضًا: الأدب المُفرد».

(٥) انظر: تهذيب الكمال (١/ ١٤٩)، وفيه قال: «وعلامة ما أخرجه البخاري في كتاب الأدب: بخ».

(٦) ذكره ابن عساكر في تاريخ دمشق (٣/ ٤٣)، وابن حجر في لسان الميزان (٦/ ٤١٢) وغيره، ومما نُقل عنه مما يتبين به مادة الكتاب قال ابن عساكر: «أخبرنا أبو القاسم الشحّامي، أنبأنا أبو بكر البيهقي قال: قال حُميد بن زنجويه في كتاب الأدب: سألت ابن أبي أويس ما كان مالك يقول في الرجل يجمع اسم النبي ﷺ وكنيته؟ فأشار إلىٰ شيخ جالس معنا فقال هذا محمد بن مالك سماه محمدًا وكناه أبا القاسم، وكان يقول إنما نُهي عن ذلك في حياة النبي ﷺ كراهية أن يُدعىٰ أحد باسمه أو كنيته فيلتفت النبي ﷺ، فأما اليوم فلا بأس بذلك». تاريخ دمشق (٣/ ٤٣).

٥. كتاب «الأدب»، لأبي بكر عبدالله بن محمد ابن أبي الدنيا(١).

٦. كتاب: «آداب الإسلام»، لجعفر(٢) بن محمد الفِرْيابي(٣).

٧. كتاب: «الآدَاب النفيسَة وَالأخلاَق الحمِيدَة»، أو: «أدب النفوس الجيدة والأخلاق النفيسة»، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري(٤).

---

(١) ذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٣/ ٤٠١)، ولم أقف علىٰ ذكر له مخطوطًا أو مطبوعًا.

(٢) هو جعفر بن محمد بن الحسن بن المُسْتَفاض، أبو بكر الفِرْيابي، الإمام، الحافظ، الثبت، شيخ الوقت، القاضي.
ولد سنة ٢٠٧هـ، ومات سنة ٣٠١هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٩٦)].

(٣) ذكره ابن خير الإشبيلي في فِهرسته ص: (٣٦٣)، وذكر الذهبي في ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٤/ ٩٧) أنّه صنف التصانيف النافعة.

(٤) ذكره ياقوت الحموي في معجم الأدباء (٦/ ٢٤٦٠) بالاسم الثاني، وذكره بالاسم الأول الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٧٧)، ونقل عنه، كذلك ذكره ونقل عنه أبو علي التنوخي في كتابه «الفرج بعد الشدة» ص: (٣٣، ٤٥)، كما نقل عنه أيضًا: المناوي في «فيض القدير» (٣/ ٥٣٣).
وكان مما قاله الذهبي: «ولأبي جعفر في تآليفه عبارة وبلاغة، فمما قاله في كتاب: الآداب النفيسة والأخلاق الحميدة . . . «فنقل عنه نصًا طويلًا ثم قال: «فكلام أبي جعفر من هذا النمط، وهو كثيرٌ مفيد». سير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٧٧-٢٧٨).
وسمّاه ابن خيرِ الإشبيلي فقال: «كتاب آداب النفوس؛ لمحمد بن جرير الطبري، وهو أيضًا كتاب أعمال الجوارح بالآداب النفيسة والأخلاق الحميدة، وهو كتابٌ جليلٌ في معناه». فِهرِسة ابن خيرِ الإشبيلي ص: (٣٥٩).
ومِمن وصف الكتاب بوصف مُفصّل: ياقوت الحموي حيث قال: «ومن جياد كتبه كتابه المسمىٰ بـ: كتاب أدب النفوس الجيدة والأخلاق النفيسة. وربما سماه بأدب النفس الشريفة والأخلاق الحميدة. وربما زاد في ترجمته: المشتمل علىٰ علوم الدين والفضل والورع والاخلاص والشكر والكلام في الرياء والكبر والتخاضع والخشوع والصبر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبدأ فيه بالكلام في الوسوسة وأعمال القلوب، ثم ذكر شيئا كثيرًا من الدعاء وفضل القرآن وأوقات الإجابة ودلائلها، وما رُوي من السنن وأقوال الصحابة والتابعين في ذلك، وقطع الاملاء في بعض الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان ما خرّج نحو خمسمائة ورقة، وكان قد عمل أربعة أجزاء ولم يخرجها إلىٰ الناس في الإملاء، ووقع ذلك إلىٰ أبي سعيد عمر بن أحمد الدينوري الوراق، وخرج به إلىٰ الشام فقطع عليه ولم يبق معه إلا جزءان فيهما الكلام في حقوق الله الواجبة علىٰ الإنسان في بصره والحقوق الواجبة في سمعه. وكان ابتدأ في سنة عشر وثلاثمائة، ومات بعد مديدة من قطعه =

٨. كتاب: «الآداب»[١]، لأبي العباس الدَّغُولي[٢].

٩. كتاب: «آداب النفوس»[٣]، لأبي بكر محمد الآجُرِّيّ.

١٠. كتاب: «الآداب»[٤]، لأبي بكر البيهقي.

والمطبوع من كتب الأدب المُفردة -المذكورة- أربعة:

الأول: الأدب لابن أبي شيبة، وعدد الأبواب الواردة فيه: (٩٠) بابًا، والأخبار: (٤٢١) خبرًا.

والثاني: الأدب المُفرد، للبخاري، وعدد الأبواب الواردة فيه: (٦٤٤) بابًا، والأخبار: (١٣٢٢) خبرًا، علمًا بأنَّ عدد أبواب كتاب الأدب ضمن الصحيح: (١٢٨) بابًا، والأخبار: (٢٥٦) خبرًا.

= الإملاء، وكان يقول: إن خرج هذا الكتاب كان فيه جمال؛ لأنه كان أراد أن يخرج بعد الكلام في الحقوق اللازمة للإنسان إلىٰ ما يعيذنا منه من أهوال القيامة وشروطها وأحوال الآخرة وما ورد فيها وذكر الجنة والنار». مُعجم الأُدباء (٦/ ٢٤٦٠). ثم نقل عن عبد العزيز بن محمد الطبري أنه قال في ابن جرير: «وكان شديد التوقي والحذر والنزاهة والورع، يدلُّ علىٰ ذلك ما أودعه: كتاب آداب النفوس. المُنبّه علىٰ دينه وفضله». (٦/ ٢٤٦٤-٢٤٦٥).

وقد ذكر الذهبي في السير (١٤/ ٢٧٤) من كتب الطبري: «وكتاب ترتيب العلماء. وهو من كتبه النفيسة، ابتدأه بآداب النفوس وأقوال الصوفية، ولم يتمّه». ولا يظهر أنه كتابنا؛ لكون الذهبي ذكر كتابنا ونقل عنه، ثم إن مضمونه فيه اختلاف عن ما نقله ياقوت في وصف كتابه آداب النفوس، وقد اشتهر بذلك اختصارًا.

(١) ذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٤/ ٥٥٨)، ولم أقف علىٰ ذكر له مخطوطًا أو مطبوعًا.

(٢) هو محمد بن عبد الرحمن بن محمد الدَّغُولي، الإمام، العلامة، الحافظ، المجود، شيخ خراسان، أبو العباس السَّرَخْسي. كان أحد أئمة عصره بخُراسان في اللغة، والفقه، والرّواية. مات سنة ٣٢٥هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٥٥٧)، وشذرات الذهب في أخبار مَن ذهب (٤/ ١٣٦)].

(٣) طبع الموجود منه -وليس بمكتمل- عدة طبعات، منها: ضمن الجامع لكتب الإمام أبي بكر الآجرّيّ، جمع وتحقيق/ عادل آل حمدان، نشر دار اللُّؤلُؤة، بيروت، (١/ ٧٣٣).

(٤) طبع عدة طبعات منها: بتحقيق/ محمد القنيشي، نشر مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٦هـ. وكتاب الآداب للبيهقي اشتمل علىٰ جملة وافرة من الأخبار والآثار مع بيان فقهها، سواء في الترجمة لها أو التعليق عليها.

والثالث: آداب النفوس، للآجرّي، وهو خاصٌّ بالأدب مع النفس، بخلاف الأدب لابن أبي شيبة والبخاري، والآداب للبيهقي، **فهي أعم وأشمل** في تناولها لأخبار الآداب بأقسامها الأربعة[١].

والرابع: الآداب، للبيهقي، وعدد الأبواب الواردة فيه: **(٢٩٧)** بابًا، والأخبار: **(١١٧٤)** خبرًا.

وبهذا يتبين أنَ الأدب المُفرد للبخاري هو أوسعها من جهة التبويب، ومن جهة الأخبار[٢].

ومِن المصنّفات التي تندرج ضمن القسم الثاني -المصنّفات المُفردة في الأدب عند المُحدثين-، لكنها سُمّيت بأسماء أخرىٰ داخلة في معنىٰ الأدب، وهي فرعٌ من فروعه، منها:

١. كتاب: «البر والصلة»، للحسين بن الحسن المروزي، يرويه عن ابن المبارك وغيره[٣].

---

(١) تقدم ذكرها ص: (٤٤)، وهي: الأدب مع الله، والأدب مع النفس، والأدب مع الناس، والأدب مع الحيوانات.

(٢) مما ورد في الثناء علىٰ كتاب الأدب المُفرد للبخاري: قال إسحاق ورّاق عبدالله بن عبدالرحمن الدّارِمِيّ: سألني عبدالله -يعني الدّارِمي- عن كتاب «الأدب» من تصنيف محمد بن إسماعيل، فقال: احمله لأنظر فيه، فأخذ الكتابَ مني، وحبسه ثلاثة أشهر، فلما أخذتُ منه، قلتُ: هل رأيتَ فيه حشوًا، أو حديثًا ضعيفًا؟ فقال: ابنُ إسماعيل لا يقرأ علىٰ الناس إلا الحديثَ الصحيح، وهل ينكر علىٰ محمد؟ سير أعلام النبلاء (١٢/ ٤٢٧).

وقال ابن حجر: «وكتاب الأدب المُفرد يشتمل علىٰ أحاديث زائدة علىٰ ما في الصحيح، وفيه قليل من الآثار الموقوفة، وهو كثير الفائدة». فتح الباري (١٣/ ٤٩١).

وقال المُحدث المُعلّمي: «ومن أبسط مجموعات كتب السّنّة في الأدب النبوي كتاب: الأدب المُفرد. للإمام محمد بن إسماعيل البخاري: ، والإمام البُخاري كالشمس في رابعة النهار شُهرة، وإلىٰ مُؤلفاته المُنتهىٰ في الجودة والصحّة، وكتابه هذا -أعني الأدب المُفرد- هو بعد كتابه الجامع الصحيح، أولىٰ كتبه بأن يَعتني به مَن يُريد اتّباع السّنّة، فإنه جمع فأوعىٰ، مع التحرّي والتوقي والتنبيه علىٰ الدقائق». من تقديمه لكتاب: فضل الله الصمد في توضيح الأدب المُفرد، لفضل الله الجيلاني (١/ ٥٨).

(٣) طبع بتحقيق ودراسة/ د. محمد سعيد بخاري، نشر دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤١٩هـ.

٢. كتاب: «مكارم الأخلاق»، لأبي بكر عبدالله بن محمد بن أبي الدنيا[١].

٣. كتاب: «مكارم الأخلاق»[٢]، لأبي بكر محمد بن جعفر الخرائطي -وله كالمكمل لهذا الكتاب: مساوئ الأخلاق[٣]-.

٤. كتاب: «مكارم الأخلاق»، لأبي القاسم سليمان الطبراني[٤].

علمًا بأنَّ هذه الكتب -سواء المُضمّنة أو المُفردة في موضوع الأدب- تذكر الأحاديث المرفوعة، والآثار الموقوفة علىٰ الصحابة ﷺ، وكذا من بعدهم من التابعين.

ثم إنَّ العناية بهذا العلم لم تكن محصورة علىٰ المحُدثين، والمصنفات الحديثية، بل لأهميته تناوله الفقهاء في مصنفاتهم، فمنهم مَن جعله في خاتمة مصنّفه الفقهي؛ كما صنعه: العالم الفقيه محمد بن أحمد بن محمد بن أبي موسىٰ الهاشمي[٥] الحنبلي في كتابه -علىٰ مذهب الإمام أحمد-: «الإرشاد إلىٰ سبيل الرشاد»[٦]، حيث ختمه بأبواب متعددة مِن موضوعات الآداب.

---

(١) طبع عدة طبعات منها: بتحقيق/ ياسين السّوّاس، نشر دار صادر، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٩م. ثم طبع ضمن موسوعة ابن أبي الدنيا، بتحقيق/ د. فاضل الرّقيّ، نشر دار أطلس الخضراء، الرياض، الطبعة الثالثة ١٤٣٨هـ (٦/ ٦٩).

(٢) طبع عدة طبعات منها: بتحقيق/ نشأت المصري، نشر دار الفاروق، مصر، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٢هـ.

(٣) طبع بتحقيق وتخريج/ مصطفىٰ الشلبي، نشر مكتبة السوادي، بجدة، الطبعة الأولىٰ ١٤١٢هـ.

(٤) طبع بتحقيق/ محمد بن مصطفىٰ، نشر دار البشائر، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٤هـ.
تنبيه: أما كتاب: «أخلاق النبي ﷺ وآدابه»، للحافظ أبي محمد عبدالله بن محمد الأصبهاني، المعروف بأبي الشيخ، فهو أقرب إلىٰ كتب الشمائل المحمدية.

(٥) هو أبو علي محمد بن أحمد بن أبي موسىٰ البغدادي، الهاشمي، الحنبلي، صاحب التصانيف، ومَن انتهت إليه رئاسة المذهب، وكان رفيع القدر، بعيد الصيت، ولد سنة ٣٤٥هـ، ومات سنة ٤٢٨هـ. [انظر: شذرات الذهب في أخبار مَن ذهب (٥/ ١٣٨)، والأعلام (٥/ ٣١٤)].

(٦) طبع بتحقيق/ د. عبدالله التركي، نشر دار عالم الكتب ١٤٣٢هـ

وأيضًا اعتنىٰ بهذا العلم -الآداب- فقهاء المالكية، فكان بعضهم يذكر ما يتعلق بهذا العلم ضمن كتاب: «الجامع»، منهم: العالم الفقيه أبو محمد عبدالله بن أبي زيد(١) القيرواني(٢)، ومنهم: العالم الحافظ أبو عمر يوسف ابن عبد البر(٣).

وهكذا تتابع العلماء من المحدثين والفقهاء علىٰ العناية بهذا العلم الشريف بالتصنيف فيه، إلىٰ أن جاء الفقيه المحدث أبو عبدالله محمد بن مُفلح المقدسي، فصنّف كتابًا كبيرًا جامعًا أسماه بـ: «الآداب الشرعية»، فأتىٰ فيه علىٰ غالب ما في الكتب المصنّفة قبله من المصنفات الحديثية والفقهية كما ذكر ذلك في مُقدمته(٤).

وإلىٰ عصرنا الحاضر تستمر العناية بهذا العلم الجليل في صور متنوعة، فظهرت الموسوعات العلمية في جمعه وترتيبه، من ذلك: «موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ» -فقد اشتملت علىٰ الأحاديث والآثار في باب الآداب والأخلاق-(٥)، فهذه الجهود المباركة تدلّ علىٰ أهميّة علم الآداب، ومكانته من العلوم الشرعية.

---

(١) هو أبو محمد عبدالله بن أبي زيد، القَيْرواني المالكي، الإمام العلاّمة، القدوة الفقيه، شيخ المغرب، ويُقال له: مالك الصغير، وكان أحد من برز في العلم والعمل. ومات سنة ٣٨٩هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ١٠)، ودول الإسلام (١/ ٣٤٧)].

(٢) كتاب: «الجامع في السنن والآداب والحِكَم والمغازي والتاريخ وغير ذلك»، طبع بتحقيق/ عبد المجيد تركي، نشر دار الغرب، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٠م.

(٣) كتاب: «الجامع» ضمن كتابه: «الكافي في فقه أهل المدينة المالكي» ختم به الكتاب، ص: (١١٣٢)، وطبع بتحقيق: د. محمد الموريتاني، نشر مكتبة الرياض الحديثة، الطبعة الأولىٰ ١٣٩٨هـ.

(٤) (١/ ٢٩-٣٠). والكتاب طبع عدة طبعات، منها: بتحقيق/ الشيخ. شعيب الأرناؤوط، وعمر القيّام، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ -بالصف الجديد- ١٤٣٣هـ.

(٥) مِن إعداد فريق من الباحثين بإشراف/ د. صالح بن حميد، والشيخ. عبد الرحمن بن ملّوح، نشر دار الوسيلة، جدة، الطبعة الثامنة، ١٤٣٣هـ.

المبحث الخامس

حكم العمل بالحديث الضعيف في باب الآداب

نصَّ جمعٌ من أهل الحديث علىٰ كون باب الآداب حكمه حكم أبواب الفضائل في مسألة العمل بالحديث الضعيف، منهم:

عبدالله بن المُبارك، فقد بوّب عبد الرحمن ابن أبي حاتم في أوّل كتابه: الجرح والتعديل بـ: «باب في الآداب والمواعظ أنها تحتمل الرواية عن الضعاف». ثم ساق بإسناده عن أبيه، عن عبْدة بن سليمان(١) قال: قيل لابن المُبارك -وروىٰ عن رجل حديثًا-، فقيل: هذا رجل ضعيف؟ فقال: يحتمل أن يروي عنه هذا القدر أو مثل هذه الأشياء. قلت لعبدة مثل أي شيء كان؟ قال: في أدب، في موعظة، في زهد، أو نحو هذا(٢).

وأيضًا منهم: ابن أبي حاتم، حيث قال -في تقدمة الجرح والتعديل في سياق بيان طبقات الرواة-: «ومنهم الصدوق الورع المغفل الغالب عليه الوهم والخطأ والسهو والغلط، فهذا يكتب من حديثه الترغيب والترهيب، والزهد، والآداب، ولا يحتج بحديثه في الحلال والحرام»(٣).

وقال ابن رجب: «وإنما يروىٰ في الترهيب والترغيب، والزهد، والآداب، أحاديث أهل الغفلة الذين لا يُتهمون بالكذب، فأما أهل التهمة

---

(١) هو عَبْدَة بن سليمان المَروزي، أبو محمد، ويُقال: أبو عمرو، صحب ابن المُبارك، وثّقه الدارقطني، ويُقال مات سنة ٢٣٩هـ. [انظر: تهذيب التهذيب (٢/ ٦٤٣)].

(٢) الجرح والتعديل (٢/ ٣٠-٣١).

(٣) الجرح والتعديل (١/ ٦-٧).

فيطرح حديثهم، كذا قال ابن أبي حاتم وغيره»[١].

وقال ابن حجر -في التعليق علىٰ صنيع البُخاري مُشيرًا إلىٰ أنه علىٰ هذا المذهب-: «قوله: فُليح -بصيغة التصغير- هو ابن سليمان أبو يحيىٰ المدني[٢]، من طبقة مالك، وهو صدوق، تَكلّم بعض الأئمة في حفظه، ولم يخرج البخاري من حديثه في الأحكام إلا ما توبع عليه، وأخرج له في المواعظ، والآداب، وما شاكلها، طائفة من أفراده»[٣].

وإذا تقرر ذلك، فإنَّ العلماء قد اختلفوا في حكم العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال والترغيب والترهيب، والآداب، وهي مسألة مشهورة، كُتبت فيها عدد من الرسائل والبحوث[٤]، وحاصل كلام أهل العلم في هذه المسألة يرجع إلىٰ قولين:

القول الأول: أنَّ الحديث الضعيف لا يُعمل به مُطلقًا، لا في الأحكام، ولا في غيرها من الفضائل، والترغيب والترهيب، والآداب.

وهذا القول منسوب لجماعة من أهل العلم، كابن العربي، وأبي شامة، وغيرهما[٥].

---

(١) شرح علل الترمذي (١/ ٧٤).

(٢) هو فُلَيْح بن سُليمان ابن أبي المُغيرة الخُزاعيّ، ويُقال: الأسلميّ المدنيّ الحافظ، أحد أئمة الأثر، واسم فُليح: عبد الملك، وقد غلب عليه اللقب حتىٰ جُهل الاسم، وُلد في آخر أيام الصحابة، وهو أسنُّ من مالك بقليل، ومات سنة ١٦٨هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (٧/ ٣٥١)].

(٣) فتح الباري (١/ ٢٥٥).

(٤) منها: الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به، لمعالي د. عبد الكريم الخضير، نشر مكتبة دار المنهاج، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٥هـ. ومنها: الضعيف والمردود عند المُحدثين والأصوليين، د. محمد السَّعيدي، نشر دار سلف، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٩هـ.

(٥) انظر: النكت علىٰ مقدمة ابن الصلاح، للزركشي (٢/ ٣١٠)، وتوجيه النظر إلىٰ أصول الأثر، للجزائري (٢/ ٦٥٧)، ومنهج النقد في علوم الحديث، د. نور الدين عتر ص: (٢٥٦)، والحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به، لمعالي د. عبد الكريم الخضير ص: (٢٥٩)، والضعيف والمردود عند المُحدثين والأصوليين، د. محمد السَّعيدي ص: (٢٤٦-٢٤٩). =

والقول الثاني: أنَّ الحديث الضعيف يُروىٰ، ويُعمل به، في الفضائل، والترغيب والترهيب، والآداب، بشروط.

وهذا مذهب جماهير العلماء من المُحدثين وغيرهم(١).

وأما شروط العمل بالحديث الضعيف في باب الفضائل والآداب، فقد ذكر العلماء عددًا من الشروط(٢) أهمها ثلاثة، كما ذكرها ابن حجر، حيث قال:

«**الأول**: مُتفقٌ عليه: أن يكون الضعفُ غير شديد، فيخرج من انفرد من الكذّابين والمُتهمّين بالكذب، ومَن فحُش غلطه.

الثاني: أن يكون مُندرجًا تحت أصلٍ عامٍّ، فيخرج ما يُخترعُ بحيث لا يكون له أصلٌ أصلًا.

الثالث: أن لا يعتقد عند العمل به ثبوته، لئلا يَنسب إلىٰ النبي ﷺ ما لم يقله. قال: والأخيران عن ابن عبد السلام وعن صاحبه ابن دقيق العيد، والأول نقل العلائي الاتفاق عليه»(٣).

= وبيّن د. السَّعيدي عدم صحة نسبة هذا القول لابن العربي، وغيره من المُحدثين.

(١) انظر: الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، للخطيب (١/٣٢٦)، والأذكار، للنووي ص: (٣٦)، والنكت علىٰ مقدمة ابن الصلاح، للزركشي (٢/٣٠٨)، وتوجيه النظر إلىٰ أصول الأثر، للجزائري (٢/٦٥٣)، ومنهج النقد في علوم الحديث، د. نور الدين عتر ص: (٢٥٥)، والحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به، لمعالي د. عبد الكريم الخضير ص: (٢٧٢)، والضعيف والمردود عند المُحدثين والأصوليين، د. محمد السَّعيدي ص: (٢٥٠-٢٦٨).

(٢) انظر: الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به، لمعالي د. عبد الكريم الخضير ص: (٢٧٣-٢٧٤)، والضعيف والمردود عند المُحدثين والأصوليين، د. محمد السَّعيدي ص: (٢٦١-٢٦٥).
وذكر د. نور الدين عتر في منهج النقد في علوم الحديث، ص: (٢٥٨) أنَّ هذه الشروط المذكورة خاصة بالعمل بالحديث الضعيف، دون روايته، فإنَّ المُحدثين أجازوا رواية ما سوىٰ الموضوع وما يُشابهه من غير اهتمام ببيان ضعفه.

(٣) نقله عن ابن حجر: تلميذه السَّخاوي في آخر كتابه: «القول البديع في الصلاة علىٰ الحبيب الشَّفيع ﷺ» ص: (٤٩٦-٤٩٧)، وانظر: شرح الأربعين النووية، للطوفي ص: (١٠٥-١٠٦)، =

والمراد بالشرط الثالث: أنَّ العمل في أصله مشروعٌ بدليل شرعيٍّ ثابت، وغاية ما في الحديث الضعيف الحث على العمل، برجاء الفضْل الوارد، أو تحصيل المصلحة، مع اعتقاد أنَّ الحديث لا يصحّ، لكون الخبر لا يزال ضعيفًا(١)، كما بيّنه شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث فصّل في هذه المسألة، وبيّن المراد بالعمل بالحديث الضعيف في باب الآداب والفضائل، كما سيأتي من كلامه.

وابن تيمية ممن يرى رأي الجمهور، على خلاف ما فهمه البعض ونسب إليه القول الأول(٢)، حيث قال في شرح العمدة: «والعمل بالضعاف في الفضائل جائز»(٣).

وقال فيه أيضًا: «والعمل بالضِّعاف إنما يُشرع في عمل قد عُلم أنه مشروع في الجملة، فإذا رُغِّب فيه في بعض أنواعه لحديث ضعيف، عُمِل به، أما إثبات سنّة فلا»(٤).

وقال -مُفصّلًا لهذه المسألة-: «قول أحمد بن حنبل: إذا جاء الحلال والحرام شددنا في الأسانيد، وإذا جاء الترغيب والترهيب تساهلنا في الأسانيد. وكذلك ما عليه العلماء من العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال: ليس معناه إثبات الاستحباب بالحديث الذي لا يحتج به؛ فإن الاستحباب حكم شرعي فلا يثبت إلا بدليل شرعي، ومَن أخبر عن الله أنه

= والنكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي (٢/ ٣١٠)، والفتوحات الربانية على الأذكار النواوية، لابن علّان (١/ ٨٢) في الكلام على بعض الشروط.

(١) انظر: الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به، لمعالي د. عبد الكريم الخضير ص: (٢٩٧)، والضعيف والمردود عند المُحدثين والأصوليين، د. محمد السَّعيدي ص: (٢٦٤).

(٢) انظر: الضعيف والمردود عند المُحدثين والأصوليين، د. محمد السَّعيدي ص: (٢٦٠)، والنكت التيمية على الأصول الحديثية، تأليف علي النسيّ، ص: (١٠١).

(٣) شرح العمدة (١/ ٤٦٢).

(٤) شرح العمدة (١/ ٤٦٢).

يُحب عملًا من الأعمال من غير دليل شرعي فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله، كما لو أثبت الإيجاب أو التحريم، ولهذا يختلف العلماء في الاستحباب كما يختلفون في غيره، بل هو أصل الدين المشروع.

وإنما مرادهم بذلك: أن يكون العمل مما قد ثبت أنه مما يحبه الله، أو مما يكرهه الله، بنص أو إجماع؛ كتلاوة القرآن، والتسبيح، والدعاء، والصدقة، والعتق، والإحسان إلىٰ الناس، وكراهة الكذب والخيانة، ونحو ذلك، فإذا رُوي حديث في فضل بعض الأعمال المستحبة وثوابها، وكراهة بعض الأعمال وعقابها، فمقادير الثواب والعقاب وأنواعه إذا رُوي فيها حديث لا نعلم أنه موضوع جازت روايته والعمل به، بمعنىٰ: أن النفس ترجو ذلك الثواب، أو تخاف ذلك العقاب، كرجل يعلم أن التجارة تربح، لكن بلغه أنها تربح ربحًا كثيرًا، فهذا إن صدق نفعه، وإن كذب لم يضره. ومثال ذلك الترغيب والترهيب بالإسرائيليات، والمنامات، وكلمات السلف والعلماء، ووقائع العلماء، ونحو ذلك، مما لا يجوز بمجرده إثبات حكم شرعي، لا استحباب ولا غيره، ولكن يجوز أن يذكر في الترغيب والترهيب، والترجية والتخويف.

فما عُلم حسنه أو قبحه بأدلة الشرع فإن ذلك ينفع ولا يضر، وسواء كان في نفس الأمر حقًا أو باطلًا، فما عُلم أنه باطل موضوع لم يجز الالتفات إليه، فإن الكذب لا يفيد شيئًا، وإذا ثبت أنه صحيح أُثبتت به الأحكام، وإذا احتمل الأمرين رُوي لإمكان صدقه ولعدم المضرة في كذبه، وأحمد إنما قال: إذا جاء الترغيب والترهيب تساهلنا في الأسانيد. ومعناه: أنا نروي في ذلك بالأسانيد وإن لم يكن محدثوها من الثقات الذين يحتج بهم. وكذلك قول مَن قال: يعمل بها في فضائل الأعمال، إنما العمل بها العمل بما فيها من الأعمال الصالحة، مثل التلاوة، والذكر، والاجتناب لما كره فيها من الأعمال السيئة.

ونظير هذا قول النبي ﷺ في الحديث الذي رواه البخاري عن عبدالله بن عمرو: «بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار»[١]، مع قوله ﷺ في الحديث الصحيح: «إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم»[٢]، فإنه رخّص في الحديث عنهم، ومع هذا نهىٰ عن تصديقهم وتكذيبهم، فلو لم يكن في التحديث المطلق عنهم فائدة لما رخص فيه وأمر به، ولو جاز تصديقهم بمجرد الإخبار لما نهىٰ عن تصديقهم، فالنفوس تنتفع بما تظن صدقه في مواضع.

فإذا تضمنت أحاديث الفضائل الضعيفة تقديرًا وتحديدًا؛ مثل صلاة في وقت معين، بقراءة معينة، أو علىٰ صفة معينة، لم يجز ذلك؛ لأن استحباب هذا الوصف المعين لم يثبت بدليل شرعي، بخلاف ما لو رُوي فيه مَن دخل السوق فقال: «لا إله إلا الله» كان له كذا وكذا[٣]، فإن ذكر الله في السوق مستحب؛ لما فيه من ذكر الله بين الغافلين . . . فأما تقدير الثواب المروي فيه فلا يضر ثبوته ولا عدم ثبوته . . . فالحاصل: أن هذا الباب يُروىٰ ويعمل به في الترغيب والترهيب لا في الاستحباب، ثم اعتقاد موجبه وهو مقادير الثواب والعقاب يتوقف علىٰ الدليل الشرعي»[٤].

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٣٤٥٩).

(٢) أخرجه أحمد (حديث ١٧٢٢٥)، وأبو داود (حديث ٣٥٩٩)، وابن حبان في صحيحه (حديث ٦٢٥٧) مِن حديث أبي نملة ﵁.

(٣) أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده (حديث ١٢)، وأحمد (حديث ٣٢٧)، والترمذي (حديث ٣٧١٢، ٣٧١٣)، وابن ماجه (حديث ٢٢٣٦) مِن حديث عمر ﵁، ولفظ الطيالسي: «مَنْ دَخَلَ سُوقًا مِنْ هَذِهِ الأَسْوَاقِ، فَقَالَ: لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ، يُحْيِي وَيُمِيتُ، وَهُوَ حَيٌّ لا يَمُوتُ، بِيَدِهِ الْخَيْرُ، وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، كَتَبَ اللَّهُ ﷻ لَهُ أَلْفَ أَلْفِ حَسَنَةٍ، وَمَحَا عَنْهُ أَلْفَ أَلْفِ سَيِّئَةٍ، وَبَنَىٰ لَهُ قَصْرًا فِي الْجَنَّةِ».

وعند الترمذي في الموضع الأول مكان: «وَبَنَىٰ لَهُ قَصْرًا فِي الْجَنَّةِ» قال: «وَرَفَعَ لَهُ أَلْفَ أَلْفِ دَرَجَةٍ» ثم قال الترمذي: «هذا حديثٌ غريب».

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٨/ ٦٥-٦٨). وانظر: النكت التيمية علىٰ الأصول الحديثية، تأليف علي النَسيّ، ص: (١٠٦-١٠٨).

وأخيرًا فإنَّ الإمام أحمد يأخذ بالحديث الضعيف في غير الفضائل والآداب أيضًا؛ كالأحكام، وفق ضوابط وقرائن مُحددة[1].

وهذا يُقوي القول الثاني -مذهب الجمهور-، في العمل بالحديث الضعيف في باب الفضائل والآداب، بشروطه، والله تعالىٰ أعلم.



(١) انظر: منهج الإمام أحمد في بناء الحكم الفقهي علىٰ الحديث الضعيف، د. عبد الرحمن العامر ص: (٣٠٥، ١٩٤، ٢٦٠).

الفصل الثاني

دلالة الأمر والنهي في باب الأدب

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: دلالة الأمر والنهي عند الأصوليين.

المبحث الثاني: قرائن صرف الأمر عن الوجوب، والنهي عن التحريم.

المبحث الأول

دلالة الأمر والنهي عند الأصوليين

وفيه تمهيد، وأربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الأمر، وبيان صيغته، ومعانيه.

المطلب الثاني: دلالة الأمر المُطلق عند الأصوليين.

المطلب الثالث: تعريف النهي، وبيان صيغته، ومعانيه.

المطلب الرابع: دلالة النهي المُطلق عند الأصوليين.

تمهيد

إنَّ مِن أهم أسباب استقامة القلب: تعظيم الأمر والنهي، وهو أمرٌ ناشيءٌ عن تعظيم الآمر والناهي، فأول مراتب تعظيم الحق ﷻ: تعظيم أمره ونهيه(١)، والشريعة قائمة علىٰ الأمر والنهي، وأساس التكليف هو الأمر والنهي، وكلُّ خير فيما أمر الله ﷻ به، أو أمر به رسوله ﷺ، وكلُّ شرٍّ فيما نهىٰ الله ﷻ عنه، أو نهىٰ عنه رسوله ﷺ، قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠]. قال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: «إنَّ أجمع آية في القرآن لخير أو شرٍّ: آيةٌ في سورة النحل . . .» فذكر الآية المُتقدمة(٢). وقال ﷺ: «إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ نَبِيٌّ قَبْلِي إِلا كَانَ حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ يَدُلَّ أُمَّتَهُ عَلَىٰ خَيْرِ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ، وَيُنْذِرَهُمْ شَرَّ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ»(٣).

قال العز بن عبد السلام: «ولو تتبعنا مقاصدَ ما في الكتاب والسنة، ولعلمنا أنَّ الله أمر بكل خير، دقِّه وجِلِّه، وزجر عن كل شرٍّ، دقِّه وجِلِّه، فإنَّ الخير يُعبّرُ به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشرَّ يُعبّرُ به عن جلب المفاسد ودرء المصالح»(٤).

وقال تاج الدين السُّبكيّ -في سياق نقل الفروق بين الأمر والنهي-: «النهي لرفع المفاسد المتعلقة بالمنهي، والأمر لتحصيل المصالح المتعلقة بالمأمور . . .»(٥).

---

(١) انظر: الوابل الصيب ورافع الكَلِم الطيب، لابن القيم ص: (١٥).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (١٤/ ٣٣٧).

(٣) أخرجه مسلم (حديث ١٨٩٢) مِن حديث عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما.

(٤) القواعد الكبرىٰ (٢/ ٣١٥).

(٥) الإبهاج في شرح المنهاج (٤/ ١٠٨٨-١٠٨٩) نقله عن القائلين بأن النهي بعد الوجوب للتحريم، =

ومِن هنا كان مبحث الأمر والنهي في كتب أصول الفقه مِن أهم المباحث وأجلّها، ولهذا قدّمه علىٰ غيره من المباحث جماعة من أهل العلم المُتقدمين؛ كأبي إسحاق الشِّيرازي في كتابه «التبصرة في أصول الفقه»[١]، وأبي المُظفّر السَّمعاني في كتابه: «القواطع»[٢]، وأبي بكر السَّرَخْسِيّ في أصوله، فقال بعد المقدمة: «فأحقُّ ما يُبدأُ به في البيان: الأمر والنهي؛ لأنَّ مُعظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتمُّ معرفة الأحكام، ويتميز الحلال مِن الحرام»[٣].

ومن المسائل المهمة المُتعلّقة بالأوامر والنواهي -كما ذكرها الشاطبي-: أنهما ليسا علىٰ درجة واحدة، ووِزانٍ واحد، في كل فرد مِن أفرادهما، فمن المأمورات والمنهيات ما يكون فرضًا لازمًا، ومنهما ما لا يكون لازمًا، فاللازم من الأوامر يُعبّر عنه بالفرض، أو الواجب، واللازم من النواهي يُعبّر عنه بالمحرم، وغير اللازم من الأوامر يُعبّر عنه بالمندوب أو المُستحب، وغير اللازم من النواهي يُعبّر عنه بالمكروه[٤].

وعلىٰ هذا فإنَّ معرفة دلالة الأمر والنهي المُطلَقين، وقرائن صرفهما عنها، من الأهميّة بمكان، ومِن ذلك أثر الأدب علىٰ دلالة الأمر والنهي -الذي هو مقصود البحث-، وهذا ما سأتناوله فيما يأتي بإذن الله تعالىٰ.



= مع قولهم: بأن الأمر بعد الحظر للإباحة، مِن جهة عود الأول إلى الأصل فيه دون الثاني.

(١) ص: (١٧).

(٢) (١/ ١٢٩).

(٣) أصول السَّرَخسِيّ (١/ ١١).

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٢٦١)، والموافقات (٣/ ٣٩٢، ٤٠١، ٤١٩، ٥٣٦)، وشرح الكوكب المنير، لابن النجّار (١/ ٣٤٥)، وإرشاد الفُحول، للشوكاني (١/ ٧٢).

المطلب الأول

تعريف الأمر، وبيان صيغته، ومعانيه

أولًا: تعريف الأمر لغة:

الأمر الذي هو نقيض النَّهْي قولك افعَلْ كذا، يُجمع علىٰ: أُمور أو أوامر.

ويأتي الأمر بمعنىٰ الحادثة، من قولهم: وقع أمرٌ عظيم. أي: حادثة. ويُجمع علىٰ: أُمور.

ويأتي بمعنىٰ الحال والشأن، من قولهم: أمر فلانٍ مستقيم، وأموره مستقيمة.

ويأتي بمعنىٰ النماء والبَرَكة، من قولهم: امرأة أَمِرَةٌ، أي: مُباركة علىٰ زوجها، وقد أَمِرَ الشيءُ، أي: كثُر. ويأتي علىٰ غير ذلك(١).

وعلىٰ هذا فإذا كان معنىٰ النهي في اللغة -كما سيأتي(٢)-: المنع، والكف، والترك، فيكون الأمر علىٰ نقيضه، وهو طلب الفعل، إذ الترك ضد الفعل(٣).

قال الزَّبيدي: «وقد وَقَعَ في مُصَنَّفات الأُصُول الفَرْقُ في الجَمع، فقالوا: الأمر إِذا كان بمعنَىٰ ضِدِّ النهي فجمعُه: أَوَامِرُ، وإِذا كان بمعنَىٰ

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (١/ ١٣٧)، والتحبير شرح التحرير، للمرداوي (٥/ ٢١٥٩)، وتاج العروس، للزبيدي (١٠/ ٦٨-٦٩) مادة: (أمر).

(٢) ص: (١٠٧).

(٣) انظر: الفروق اللغوية، للعسكري ص: (١١٢).

الشَّأْنِ فجمعُه: أمُور، وعليه أكثُر الفُقَهاء، وهو الجارِي في أَلْسِنَة الأَقوام».

ثم نقل عن شيخه محمد بن الطيب الفاسي[1]، ما حاصله: أنه لا يُعرف مَن وافق الأصوليين علىٰ هذا التفريق في الجمع إلا الجوهري[2]، في قوله: «أَمره بكذا أمْرًا، وجمعُه أوامر»، وخالف في ذلك الأزهري وغيره علىٰ أنَّ الأمر ضد النهي واحد الأُمور لا الأوامر، ثم نقل الزَّبيدي كلام صاحب المصباح -الفيّومي[3]- متابعًا للجوهري في جمع الأمر علىٰ أوامر، كما نقل عن بعض الأئمة تصحيح هذا الجمع، وتأويل ما يتعارض مع ذلك من القواعد الصرفيّة[4].

ثانيًا: تعريف الأمر اصطلاحًا:

قال أبو المُظفّر السَّمعاني: «حدّ الأمر: استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه»[5]. أي: دون الآمر في الدّرجة.

وهذا تعريف أبي إسحاق الشِّيرازي[6]، وبنحوه أبو يعلىٰ، والخطيب البغدادي، وابن عقيل، وغيرهم[7].

---

(١) هو محمد بن الطيب محمد بن الفاسي المالكي، نزيل المدينة المنورة، أبو عبدالله، محدث، علاّمة باللغة والأدب. مولده بفاس سنة ١١١٠هـ، ومات بالمدينة سنة ١١٧٠هـ. [انظر: الأعلام (٦/ ١٧٧)].

(٢) هو أبو نصر إسماعيل بن حمّاد التركيّ الأُتراري، إمام اللغة، ومصنّف كتاب الصحاح، مات سنة ٣٩٣هـ، وقيل: في حدود سنة ٤٠٠هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٨٠)].

(٣) هو أحمد بن محمد الفيّومي، ثم الحموي، نشأ بالفيوم واشتغل ومهر وتميز وجمع في العربية عند أبي حيان ثم ارتحل إلىٰ حماة فقطنها، وكان فاضلًا عارفًا باللغة والفقه صنّف في ذلك كتابًا سماه: «المصباح المنير في غريب الشرح الكبير». قال ابن حجر: «كأنه عاش إلىٰ بعد سنة ٧٧٠هـ». [انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن حجر (١/ ٣١٤)].

(٤) تاج العروس، للزبيدي (١٠/ ٦٩) مادة: (أمر)، وانظر: البحر المحيط، للزركشي (٣/ ٢٥٧).

(٥) القواطع في أصول الفقه (١/ ١٣٦).

(٦) التبصرة في أصول الفقه ص: (١٧).

(٧) انظر: العدة في أصول الفقه (١/ ١٥٧)، والفقيه والمُتفقه (١/ ٢١٨)، والواضح في أصول الفقه (١/ ١٠٣).

وهذا الحدّ اشتمل علىٰ قيود منها: الأول: اشتراط العلو في الآمر، والثاني: كون الأمر طلب، فالقيد الثاني اتفق عليه الأصوليون، وما عداه من قيود اختلفوا فيها، كاشتراط العلو.

فمنهم: مَن اشترط العلو، وعليه أكثر الحنابلة، وعزاه القاضي عبد الوهاب(١) -فيما نقله ابن اللّحام والمرداوي عنه- لأهل اللغة وجمهور أهل العلم، واختاره.

ومنهم: مَن اشترط الاستعلاء، وصححه الآمدي وابن الحاجب.

ومنهم: مَن اشترط العلو والاستعلاء، واختاره ابن القُشيري(٢)، والقاضي عبد الوهاب.

والفرق بينهما -أي العلو والاستعلاء-: أنَّ العلو في صفة الآمر، بأن يكون أعلىٰ رتبة من المأمور في واقع الأمر. وأما الاستعلاء: في الأمر نفسه؛ أي: في هيئة نطقه، أو القرائن المصاحبة.

ومنهم: مَن لم يشترط العلو والاستعلاء، واختاره الزركشي(٣).

قال شيخنا أ.د. عِياض السُّلمي: «والصواب: أنَّ الأمر الذي يصلح مصدرًا للتشريع لا يكون إلا ممن هو أعلىٰ رُتبة؛ أي: من الله ﷻ، أو من رسوله ﷺ، ولذا فاشتراط العلو هو الأقرب»(٤).

---

(١) هو أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر التَّغْلِبي العراقي، العلاّمة الفقيه القاضي، شيخ المالكية. مات بمصر سنة ٤٢٢هـ، وله ستون سنة. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٤٢٩)].

(٢) هو أبو نصر عبد الرحيم ابن الإمام شيخ الصوفية أبي القاسم عبد الكريم بن هَوازن القُشيري، النيسابوري، المُفسِّر العلاّمة، النَّحوي، المُتكلم، وكان أحد الأذكياء، وبالغ في التعصّب للأشاعرة، والغضّ من الحنابلة. مات سنة ٥١٤هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٩/ ٤٢٤)].

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي ص: (٢٩٧)، والبحر المحيط، للزركشي (٣/ ٢٦٢-٢٦٤)، والقواعد، لابن اللّحام (٢/ ٥٤٤)، والتحبير شرح التحرير، للمرداوي (٥/ ٢١٧٣)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله لشيخنا أ.د. عِياض السلمي ص: (٢٤١-٢٤٢)، والمُهذّب في علم أصول الفقه المقارن أ.د. عبد الكريم النملة (٣/ ١٣١١).

(٤) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ص: (٢٤٢).

ثالثًا: صيغ الأمر:

ذهب جمهور الأصوليين إلىٰ أنَّ للأمر صيغة موضوعة له، تدلّ عليه حقيقة، كدلالة سائر الألفاظ الحقيقية علىٰ موضوعاتها ومعانيها، من غير حاجة إلىٰ قرينة(١).

وصيغ الأمر أربعٌ بالاستقراء:

١. صيغة فعل الأمر: «افعل»؛ مثل: اكتب. وكما في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَۖ﴾ [الكهف: ٢٧]. وقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ﴾ [النور: ٥٦].

٢. المُضارع المقرون بلام الأمر، كما في قوله تعالىٰ: ﴿لِيُنفِقۡ ذُو سَعَةٖ مِّن سَعَتِهِۦۖ﴾ [الطلاق: ٧]. وقوله: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣].

٣. المصدر النائب عن فعل الأمر، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤]، وقوله: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيۡسَرَةٖۚ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

---

(١) انظر: أصول السَّرَخسِيّ (١/ ١١)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٣٥٣-٣٥٤)، والبحر المحيط (٣/ ٢٧٠)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله لشيخنا أ.د. عِياض السلمي ص: (٢٤١-٢٤٢)، والمُهذّب في علم أصول الفقه المقارن أ.د. عبد الكريم النملة (٣/ ١٣١٨).

وخالف الجمهور بعض الأشاعرة حيث ذهبوا إلىٰ أنَّ الأمر ليس له صيغة تخصّه، تدل علىٰ طلب الفعل طلبًا جازمًا، وإنما يُعرف كون اللفظ أمرًا بالقرينة، وأنَّ الأمر معنىٰ يقوم في النفس لا يُفارقها، كالنهي، والخبر، والعلم، والقدرة، وهذا مبنيٌّ علىٰ رأيهم في الكلام، مِن أنه اسمٌ لِما في النفس لا اللفظ المسموع، فيثبتون الكلام النفسي، ويقولون: إن صيغة «افعل» ونحوها، ليست أمرًا، وإنما هي عبارة عن الأمر، أو: حكاية عن الأمر.

انظر: روضة الناظر، لابن قدامة (٢/ ٥٩٥)، ومجموع الفتاوىٰ (١٢/ ١٦٥)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٣٥٤)، والموافقات، للشاطبي (٣/ ٤٢٢)، والبحر المُحيط (٣/ ٢٧٤)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله لشيخنا أ.د. عِياض السلمي ص: (٢٤٤-٢٤٥)، والمُهذّب في علم أصول الفقه المقارن أ.د. عبد الكريم النملة (٣/ ١٣١٨)، وتقريب الحصول علىٰ لطائف الأصول من علم الأصول د. غازي العتيبي ص: (٩٠).

٤. اسم فعل الأمر، مثل: «صه». بمعنىٰ: اسكت[١]، وكقول المؤذن: حيّ علىٰ الصلاة، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥]، بمعنىٰ: الزموا أنفسكم.

وقد يُستفاد طلب الفعل من غير صيغة الأمر، ويُطلق عليها: صيغ الأمر غير الصريحة، مثل أن يُوصف بأنه فرضٌ، أو واجب، أو يُذم تاركه، أو يُرتب علىٰ فعله ثواب، أو علىٰ تركه عقاب، أو الخبر بمعنىٰ الأمر، أو غيرها[٢].

رابعًا: المعاني التي ترِد لها صيغة الأمر:

ذكر الأصوليون عددًا مِن المعاني التي تَرِد لها صيغة الأمر، أوصلها بعضهم إلىٰ أكثر من ثلاثين معنىٰ، كما حكاها المرداوي، فأثبت منها: ثمان وعشرين معنىٰ، اختارها، ثم ذكر ما زاده بعض أهل العلم، وتعقبهم فيها، فعدّ ثمانية أخرىٰ[٣].

وأما الغزالي فذكر من المعاني خمسة عشر، ثم قال: «وهذه الأوجه عدَّها الأصوليون شغفًا منهم بالتكثير، وبعضها كالمتداخل، فإن قوله ﷺ: «كُلْ مِمَّا يَلِيكَ»[٤]، جُعل للتأديب، وهو داخل في الندب، والآداب مندوبٌ إليها. وقوله: ﴿تَمَتَّعُواْ﴾ [هود: ٦٥]، للإنذار، قريبٌ من قوله: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، الذي هو للتهديد. ولا نُطوِّل بتفصيل ذلك وتحصيله.

---

(١) وإن قيل: إنه اسم «لا تفعل»، كان بمعنىٰ: لا تتكلم، فيكون مِن أساليب النهي، كما ذكره الشوكاني في إرشاد الفحول (١/ ٤٩٥-٤٩٦).

(٢) انظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ص: (٢٤٥)، وتقريب الحصول علىٰ لطائف الأصول من علم الأصول د. غازي العتيبي ص: (٩١-٩٢).

(٣) التحبير شرح التحرير (٥/ ٢١٨٤-٢٢٠١)، وانظر: البحر المُحيط (٣/ ٢٧٥-٢٨٤)، وإرشاد الفُحول (١/ ٤٥٢-٤٥٤).

(٤) أخرجه البخاري (حديث ٥٣٦٧، ٥٣٦٨)، ومسلم (حديث ٢٠٧٨).

فالوجوب، والندب، والإرشاد، والإباحة، والتهديد، خمسة وجوهٍ محصَّلةٌ، ولا فرق بين الإرشاد والندب إلا أنَّ الندب لثواب الآخرة، والإرشاد للتنبيه علىٰ المصلحة الدنيوية، فلا ينقص ثوابٌ بترك الإشهاد في المداينات، ولا يزيد بفعله»[(١)]. قلتُ: لا يزيد إذا كان مجردًا عن النية، وأما إن اقترن الفعل المباح بالنية الصالحة حصل الثواب كما تقدم[(٢)]، والله أعلم.

ونقل الزركشي عن القفّال[(٣)] أنه قال -بعد عدّ معاني الأمر-: «وأقسام الأوامر كثيرة لا تكاد تنضبط كثرة، وكلّها تُعرف بمخارج الكلام وسياقه، وبالدلائل التي يقوم عليها»[(٤)].

والمقصود الإشارة إلىٰ شيء من معاني صيغة الأمر، وأهمها: الوجوب، والندب، والإباحة، لكونها من الأحكام الشرعية[(٥)]، وأيضًا: الإرشاد، والتأديب؛ لكونهما من مقصود البحث[(٦)].

وسيأتي بيان الأصل في دلالة الأمر المُطلق من هذه المعاني في المطلب الثاني[(٧)].



---

(١) المُستصفىٰ من علم الأصول (٢/ ٦٦١-٦٦٢).

(٢) ص: (٦٠).

(٣) هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشَّاشِي الشافعي القَفَّال الكبير، العلاّمة، الفقيه الأُصوليّ اللُّغوي، عالم خُراسان، إمام وقته، بما وراء النهر، وصاحب التصانيف. وُلد سنة ٢٩١هـ، ومات سنة ٣٦٥هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٦/ ٢٨٣)].

(٤) البحر المُحيط (٣/ ٢٨٤).

(٥) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٢٦١)، وإرشاد الفُحول (١/ ٧١-٧٥).

(٦) انظر: التحبير شرح التحرير (٥/ ٢١٨٦-٢١٨٧).

(٧) ص: (٩٥).

المطلب الثاني

دلالة الأمر المُطلق عند الأصوليين

الأمر الوارد من الشارع إما أن يرد مجردًا عن قرينة، وإما أن يرد مُقترنًا بقرينة متصلة أو مُنفصلة تُبيّن معناه من الوجوب، أو الندب، أو غير ذلك من المعاني، فيُعمل بالقرينة في هذه الحالة باتفاق الأصوليين(١).

وأما الأمر الوارد من الشارع المُجرّد عن القرائن، فقد اختلف الأُصوليون في مقتضاه علىٰ أقوال كثيرة، أوصلها بعضهم إلىٰ خمسة عشر قولًا، ذكرها ابن اللَّحّام(٢)، وبعضهم عدَّ أقلّ من ذلك، واقتصر الطُّوفي علىٰ أربعة هي أشهرها(٣)، كالتالي:

القول الأول: أنَّ الأمر المُجرّد عن قرينة يقتضي الوجوب.

وهذا مذهب جماهير العلماء، وهو قول أبي حنيفة، ومالك، ومذهب الشافعي(٤) -علىٰ الصحيح-، وظاهر كلام الإمام أحمد، بل قال ابن اللَّحّام:

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ٣٦٥)، والواضح في أصول الفقه، د. محمد الأشقر ص: (٢١٩)، وتقريب الحصول علىٰ لطائف الأصول من علم الأصول د. غازي العتيبي ص: (٩٣).

(٢) القواعد (٢/ ٥٤٩-٥٥٨)، وانظر: البحر المحيط (٣/ ٢٨٦)، والتحبير شرح التحرير (٥/ ٢٢٠٢-٢٢١٠).

(٣) شرح مختصر الروضة (٢/ ٣٦٥).

(٤) قال تاج الدين السُّبكي -عن القول الأول-: «وهو المحكي عن الشافعيِّ ﷺ، وقال إمام الحرمين في التلخيص، المُختصر من التقريب والإرشاد: أما الشافعي فقد ادّعىٰ كلٌّ مِن أهل المذاهب أنه علىٰ وِفَاقه، وتمسّكوا بعبارات مُتفرقةٍ له في كُتبه، حتىٰ اعتصم القاضي بألفاظ له من كُتبه، واستنبط منها مصيره إلىٰ الوقف. وهذا عُدول عن سَنَن الإنصاف؛ فإنَّ الظاهر والمأثور من مذهبه حمل مُطلق الأمر علىٰ الوجوب». =

. . . .

= ونقل كلام إمام الحرمين أيضًا الزركشيّ، ثم قال: «وقال ابن القشيري: إنه مذهب الشافعي. وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: وهذا الذي ذكرناه من أن الأمر بمجرده يحمل علىٰ الوجوب هو الظاهر من كلام الشافعي، فإنه قال في الرسالة: وما نهىٰ عنه رسول الله ﷺ فهو علىٰ التحريم حتىٰ تأتي دلالة تدل علىٰ غير ذلك. ثم قال -يعني: الشافعي بعد ذلك بكلام كثير-: ويحتمل أن يكون الأمر كالنهي وأنهما علىٰ الوجوب إلىٰ أن يدل دليل علىٰ خلاف ذلك. فقد قطع القول في النهي أنه علىٰ التحريم وسوىٰ بين الأمر في ظاهر كلامه والثاني. وذكر أبو علي الوجوب إلا أنه لم يصرح بذلك في الأمر كتصريحه إياه في النهي. فجملته: أن ظاهر مذهب الشافعي أن الأمر بمجرده علىٰ الوجوب إلىٰ أن يدل دليل علىٰ خلافه».

وللشافعي كلام في الأمر مُتفرقٌ لم يجزم في مواضع منها في دلالة الأمر كما جزم في دلالة النهي، ولهذا قال الغزالي: «وقد صرّح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتردُّد الأمر بين الندب والوجوب، وقال: النهي علىٰ التحريم». وقال الزركشي -عند مبحث النهي-: «قال الشيخ أبو حامد: قطع الشافعي قوله: إن النهي للتحريم، بخلاف الأمر، فإنه في بعض المواضع ليّن القول فيه. وهذا الذي قاله الشيخ أبو حامد هو الذي دل عليه كلام الشافعي. فنقول: إن النهي للتحريم قولًا واحدًا حتىٰ يرد ما يصرفه، وله في الأمر قولان». وقال الزركشي قبل ذلك في موضع آخر -عند مبحث الأمر-: «وأنَّ له في الأمر قولين أرجحهما: أنه مُشترك بين الثلاثة أعني الإباحة والوجوب. الثاني: أنه للوجوب، وهو الأقوىٰ دليلًا ...».

قلت: والقاعدة أنَّه عندما يُوجد نصٌّ متشابه ومُحتمل لأحد أهل العلم أن يُرد إلىٰ المُحكم من كلامه، ويُستفاد من فهم أخصّ الناس به، من تلاميذه أو المُعتنين بكلامه، فتقدم كلام إمام الحرمين، وقبله الإمام البيهقي حيث نقل كلام الشافعي في المدخل إلىٰ علم السنن في المسألة، وختمه بكلامه المُحتمل للقول بالوجوب، ثم ذكر الأدلة علىٰ أنَّ الأصل في الأمر الوجوب، ثم اختار القول بالوجوب، مما يُشعر بأن هذا الذي فهمه من كلام الشافعي.

وأيضًا ذكر السَّرَخْسِيّ في أصوله (١/ ١٥) أنَّ أكثر أصحاب الشافعي أنكروا نسبة غير الوجوب له، وأنهم زعموا أنه جزم بالوجوب في سائر كتبه غير أحكام القرآن.

فهذا ما دل عليه كلام أخص المعتنين بكلام الشافعي ومذهبه، وأما كلام تلاميذه: فقد قال المُزني في كتاب «الأمر والنهي علىٰ معنىٰ الشافعي»: «مذهب الشافعي عندي وبالله التوفيق: أنَّ الأمرَ والنهيَ من الله ﷻ، ومن رسوله ﷺ علىٰ العموم والظاهر والحتم، إلا أن يأتي في سياق الخبر أو غيره ما يدلّ علىٰ أنه أُريد به الخصوص أو باطنٌ أو إرشادٌ أو إباحةٌ أو دلالةٌ، فيلزم قبولُ الدليل».

ونقل الزركشي عن القاضي عبد الوهاب أنه قال -عن القول بالندب ونسبته للشافعي-: «كلامه في أحكام القرآن يدل عليه». =

. . . .

= فأما نصّ الشافعي المُحتمل فهو في كتابه أحكام القرآن، باب ما جاء في أمر النكاح، عند قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾ [النور: ٣٢].

قال الشافعي: «الأمر في الكتاب والسنة، وكلام الناس يحتمل معانيَ:

أحدها: أن يكون اللهُ ﷻ حرَّم شيئًا ثم أباحه، فكان أمرُه إحلالَ ما حرَّم، كقول الله جلّ وعزّ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]. وكقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]. قال الشافعي ﷺ: وذلك أنه حرَّم الصيد علىٰ المُحرم، ونهىٰ عن البيع عند النداء، ثم أباحهما في وقت غير الذي حرَّمهما فيه . . . قال الشافعي: وأشباه لهذا كثير في كتاب الله ﷻ وسنة نبيه ﷺ، ليس أنَّ حتمًا أن يصطادوا إذا حلّوا، ولا ينتشروا لطلب التجارة إذا صلّوا . . .». إلىٰ هنا انتهىٰ من الكلام عن الأمر بعد الحظر، وقرر أنه للإباحة.

ثم رجع بعد ذلك لدلالة الأمر ابتداء، في آية النكاح، وحكىٰ الخلاف فيها فقال:

«ويحتمل أن يكون دلَّهم علىٰ ما فيه رُشْدهم بالنكاح، لقوله ﷻ: ﴿إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾ [النور: ٣٢]. فدلَّ علىٰ ما فيه سببُ الغنىٰ والعفاف، كقول النبي ﷺ: «سافروا تصحُّوا وتُرزقوا»، فإنما هذا دلالةٌ، لا حتمًا أن يُسافر لطلب صحّةٍ ورزقٍ». فهنا نجد أنَّ الشافعي ذكر قرينة تصرف الأمر عن الوجوب، مما يدلّ علىٰ أنَّ الأصل فيه عنده للوجوب.

ثم قال الشافعي: «ويحتمل أن يكون الأمرُ بالنكاح حتمًا، وفي كلٍّ الحتم من الله الرشدُ، فيجتمع الحتم والرشد.

وقال بعض أهل العلم: الأمرُ كلُّه علىٰ الإباحة والدلالة علىٰ الرشد حتىٰ توجد الدلالة من الكتاب أو السنة أو الإجماع علىٰ أنه أُريد بالأمر الحتم، فيكون فرضًا لا يحل تركه . . .».

فهنا الشافعي ساق أقوالًا ثلاثة يحتملها الأمر بالنكاح، فهو يتكلم علىٰ خصوص هذه المسألة هنا، ثم ذكر أصلًا عامًّا، فقال: «وما نهىٰ اللهُ عنه فهو محرَّمٌ حتىٰ توجد الدلالةُ عليه بأنَّ النهي عنه علىٰ غير التحريم، وأنه إنما أُريد به الإرشاد أو تنزُّهًا أو أدبًا للمنهيّ عنه، وما نهىٰ عنه رسولُ الله ﷺ كذلك أيضًا».

ثم سيُقرر بعد هذا الأصل، ما يتعلّق بالخلاف في الأصل من دلالة الأمر.

فقال: «ومَن قال: الأمرُ علىٰ غير الحتم حتىٰ تأتي دلالةٌ علىٰ أنه حتمٌ انبغىٰ أن تكون الدلالة علىٰ ما وصفتُ من الفرق بين الأمر والنهي، وما وصفنا في مبتدأ كتاب القرآن والسنة. وأشباهًا لذلك سكتنا عنه اكتفاء بما ذكرنا عما لم نذكر». فهنا علل هذا القول -وهو أنَّ الأصل في الأمر ليس علىٰ الوجوب-، بما تقدم من الخلاف في دلالة الأمر، دون النهي -فكأنه لم يذكر خلافًا في دلالة النهي-. =

. . . .

= ثم استمر في الكلام عن دلالة الأمر، فساق بسنده حديث أبي هريرة ﷺ: «ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّهُ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ، وَاخْتِلافِهِمْ عَلَىٰ أَنْبِيَائِهِمْ، فَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ مِنْ أَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَمَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا».

فقال: «وقد يحتملُ أن يكون الأمرُ في معنىٰ النهي، فيكونان لازمين، إلا بدلالة أنهما غيرُ لازمين، ويكون قول النبي ﷺ: «فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»، أن يقول: عليهم إتيان الأمر فيما استطاعوا؛ لأن الناس إنما كُلّفوا ما استطاعوا، وفي الفعل استطاعةٌ؛ لأنه شيءٌ يُتكلّف، وأما النهي فالتركُ لكلّ ما أراد تركه يَستطيعُ؛ لأنه ليس بتكلّف شيءٍ يَحدثُ، إنما هو شيءٌ يُكفُّ عنه».

فذكر هنا القول الثاني في دلالة الأمر، مِن أنَّ الأمر والنهي بابٌ واحد في اللزوم والحتم من حيث أصل الدلالة، وكأنه حينما ساق حديث أبي هريرة ﷺ لكونه من أدلة من قال بأن الأمر ليس بحتم، فأجاب عن هذا الاستدلال، وقد ذكره الشوكاني في أدلة من قال بأنَّ الأمر للندب، حيث قال: «واستدلَّ القائلون بأنه حقيقة في الندب بما في الصحيحين وغيرهما . . .». فذكره ثم قال: «فردّ ذلك إلىٰ مشيئتنا، وهو معنىٰ الندب». وأجاب عنه بنحو جواب الشافعي حيث قال: «وأُجيب عن هذا: بأنه دليلٌ للقائلين بالوجوب، لا القائلين بالندب؛ لأنّ ما لا نستطيعه لا يجبُ علينا، وإنما يجب علينا ما نستطيعه، والمندوب لا حرج في تركه مع الاستطاعة».

ثم ختم الشافعي البحث فقال: «وعلىٰ أهل العلم عند تلاوة الكتاب ومعرفة السنة: طلبُ الدلائل؛ ليفرقوا بين الحتم والمباح والإرشاد الذي ليس بحتم في الأمر والنهي معًا».

وبعد هذا البحث رجع الشافعي للمسألة قيد البحث وهي الأمر في النكاح فقال: «فحتمٌ لازمٌ لأولياء الأيامىٰ الحرائر البوالغ، إذا أردن النكاح، ودَعوا إلىٰ رضًا من الأزواج أن يُزوّجوهنّ . . .».

قلتُ: وهذه الخاتمة دليل واضحٌ علىٰ أنَّ الأمر والنهي عند الشافعي بابٌ واحد، وأنَّ أصلهما الحتم واللزوم، فإنَّ طلب الدلائل لا يكون إلا لِما هو خلاف الأصل، وقد قرن الأمر بالنهي، ومعلوم بما لا يقتضي الشك رأيه في النهي كما تقدم وسيأتي، وعليه يكون الشافعي فيما نقله في «أحكام القرآن»، إنما هو حكاية الخلاف في الأمر عن غيره وحسب، وليس ذلك رأيه في المسألة، بل مذهبه هو عدم التفريق بين الأمر والنهي، وأنَّ أصل دلالتهما عنده الحتم واللزوم.

ومما يزيد الأمر وضوحًا تقرير الشافعي لدلالة الأمر علىٰ نحو تقريره لدلالة النهي -من كتابه صفة النهي المطبوع آخر جماع العلم ص: (١٢٥، ١٣٢-١٣٤)-، كما نقل ذلك البويطي في مختصره ص: (١٠١٩، ١٠٣٢-١٠٣٥).

فهذا الشرح مع ما تقدم من كلام أخص تلاميذ الشافعي -وهو المُزنيّ-، وأعرف الناس بمذهبه وكتبه -كالبيهقي وإمام الحرمين-، يُمكن الجزم بأنَّ مذهب الشافعي في الأمر إذا تجرد عن القرائن أنه يقتضي الوجوب، وهو متفقٌ بهذا مع مذهب جماهير العلماء، والله تعالىٰ أعلم. =

«نصّ عليه في مواضع»[(١)]، وعليه أكثر الحنفيّة، وأكثر المالكية، وأكثر الشافعية، وهو مذهب الحنابلة، ومذهب الظاهريّة، واختاره البخاري، وأبو حامد الإسفراييني، وابن جرير الطبري، وابن حزم، والبيهقي، والخطيب البغدادي، وأبو إسحاق الشِّيرازي، وإمام الحرمين -كما ورد في المسوَّدة لآل تيمية-، وأبو المُظفّر السّمعاني، وأبو يعلىٰ، والرّازي، وابن الحاجب، والبيضاوي، والطُّوفي، وابن تيمية، وتاج الدين السّبكي، وابن اللّحّام، والشّوكاني، وغيرهم[(٢)].

القول الثاني: أنَّ الأمر المُجرّد عن قرينة يقتضي الندب.

= [انظر: أحكام القرآن ص: (٢١٤-٢١٨)، وجماع العلم ص: (١٢٥، ١٣٢-١٣٤)، ومختصر البُويطي ص: (١٠١٩، ١٠٣٢-١٠٣٥)، والأمر والنهي علىٰ معنىٰ الشافعي ص: (٣٣٥)، والمدخل إلىٰ علم السنن (٢/ ٤٦٨-٤٧٢)، والتلخيص في أصول الفقه، للجويني (١/ ٢٦٤)، وأصول السَّرَخْسِيّ (١/ ١٥-١٦)، والمستصفىٰ (٢/ ٦٦٧)، والإبهاج في شرح المنهاج (٤/ ١٠٣٤-١٠٣٥)، والبحر المحيط (٣/ ٢٨٦-٢٨٧، ٣٦٦)، وإرشاد الفحول (١/ ٤٤٩)، ومُجرّد مقالات الشافعي، جمع وتعليق/ مشاري الشثري ص: (٢٩٣-٢٩٧)].

(١) العُدة في أُصول الفقه (١/ ٢٢٤-٢٢٩)، والقواعد، لابن اللّحّام (٢/ ٥٤٩).

(٢) انظر: صحيح البخاري قبل (حديث ٧٣٦٢) -حيث ترجم في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة فقال: «بَابُ نَهْيِ النَّبِيِّ ﷺ عَلَىٰ التَّحْرِيمِ إِلا مَا تُعْرَفُ إِبَاحَتُهُ وَكَذَٰلِكَ أَمْرُهُ». وانظر فتح الباري (١٧/ ٢٧١)-، وتهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- ص: (٢٢٤)، وتفسير الطبري (٦/ ٣٧٤)، (٥/ ٧٨)، وأصول الشاشي ص: (٧٨)، والإحكام في أُصول الأحكام (٢/ ٥)، والمدخل إلىٰ علم السنن، للبيهقي (٢/ ٤٧٢)، والفقيه والمُتفقه (١/ ٢١٩)، والتبصرة في أصول الفقه ص: (٢٦)، والقواطع، للسَّمعاني (١/ ١٣٧)، وأصول السَّرَخْسِيّ (١/ ١٤)، والبرهان في أصول الفقه (١/ ١٥٩، ١٦٣، ٢٨٠)، والعُدة في أُصول الفقه (١/ ٢٢٤)، وإحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي ص: (٧٣)، وشرح تنقيح الفصول، للقرافي ص: (٢٨١)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٣٦٥، ٣٦٩)، والمسوَّدة في أصول الفقه، لآل تيمية (١/ ٨٨، ٢٢١-٢٢٢)، والإبهاج في شرح المنهاج (٤/ ١٠٢٢، ١٠٣٤، ١٠٤١)، والبحر المحيط (٣/ ٢٨٦-٢٨٩)، والقواعد، لابن اللّحّام (٢/ ٥٤٩-٥٥٠)، والتحبير شرح التحرير (٥/ ٢٢٠٢)، وإرشاد الفحول (١/ ٤٤٢-٤٥٢).

قال في المسوّدة (١/ ٢٢٢): «واختار الجويني الجزم بالمنع، كما اختار في الأمر الجزم بالفعل».

وحُكي قولًا عن الشافعي(١)، وقاله بعض الشافعيّة، وبعض المُعتزلة(٢)، وهو رواية عند الحنابلة(٣).

القول الثالث: أنَّ الأمر المُجرّد عن قرينة يقتضي الإباحة التي هي أدنىٰ المراتب؛ لأنّه المُحقق، والأصل عدم الطلب.

نقله الشافعي عن بعض أهل العلم(٤)، وذكروه في كتب الأصول غير منسوب، إلا ما نقله السَّرَخْسِيّ في أصوله من نسبته إلىٰ بعض أصحاب مالك -والمشهور عن المالكية القول الأول كما تقدم-، وأيضًا ما نقله الزركشي عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني من نسبته لبعض الشافعية، وردّه أبو إسحاق

---

(١) تقدم عند حكاية القول الأول ذكر الخلاف في مذهب الشافعي، وترجيح القول الأول مذهبًا له، والله أعلم.

(٢) المُعتزلة اسمٌ يُطلق علىٰ فرقة ظهرت في القرن الثاني الهجري، وهم أصحاب واصل بن عطاء الغزّال، وعمرو بن عُبيد بعده، وسموا معتزلة؛ لاعتزال واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري بعد قوله المبتدع في مرتكب الكبيرة، ووصفه بأنه في منزلة بين المنزلتين، بمعنىٰ أنه لا كافر ولا مُؤمن، بل فاسق في الدنيا، وفي الآخر مُخلّد في النار. ولهم أصولهم الخمسة التي يتمسكون بها، ويجادلون عليها، وهي التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والقول بالمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولهم أقوال منكرة في أصول الاعتقاد: في الأسماء، والصفات، والقدر، والإيمان، وغيرها.
[انظر: التنبيه والرد علىٰ أهل الأهواء والبدع، للمَلَطي (ص٣١)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ٦١)، وفرق معاصرة تنتسب إلىٰ الإسلام، د. غالب العواجي (٣/ ١١٦٣)].

(٣) انظر: القواطع، للسمعاني (١/ ١٣٨)، والمُستصفىٰ (٢/ ٦٦٢)، والإحكام في أُصول الأحكام، للآمدي (٣/ ٩١٦)، وشرح تنقيح الفصول، للقرافي ص: (٢٨١)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٣٦٥)، والإبهاج في شرح المنهاج (٤/ ١٠٣٦)، والبحر المحيط (٣/ ٢٨٩-٢٩٠)، والقواعد، لابن اللّحّام (٢/ ٥٥١-٥٥٢)، والتحبير شرح التحرير (٥/ ٢٢٠٤)، وإرشاد الفحول (١/ ٤٤٢).

(٤) قال في الأم (٦/ ٣٦٩)، وهو في أحكام القرآن ص: (٢١٥) -في سياق الكلام عن الأمر في النكاح، فذكر احتمال كونه علىٰ الحتم، ثم نقل هذا الثاني-: «وقال بعض أهل العلم: الأمرُ كلُّه علىٰ الإباحة، والدلالة علىٰ الرشد حتىٰ توجد الدلالة من الكتاب أو السنة أو الإجماع، علىٰ أنه أُريد بالأمر الحتم، فيكون فرضًا لا يحل تركه ...». وأخرجه البيهقي في المدخل إلىٰ علم السنن (٢/ ٤٦٩).

بأنه لا يُعرف عن الشافعية[(١)].

القول الرابع: أنَّ الأمر المُجرّد عن قرينة إما حقيقة في الوجوب، وإما في الندب، وإما فيهما جميعًا بالاشتراك اللفظي، فلا يُعلم ما هو المراد به، للاحتمال، ولا مُرجّح، وهذا القول يُعبّر عنه بالتوقف أو الوقف.

وهو مذهب الأشعري[(٢)] ومَن تابعه مِن أصحابه، كالقاضي أبي بكر الباقلاّني، ونُسب لابن سُريج[(٣)] من الشافعية، واختاره الغزالي في المستصفىٰ، والآمدي، والشاطبي[(٤)].

---

(١) انظر: أصول السَّرَخسِيّ (١/ ١٦)، والقواطع، للسمعاني (١/ ١٣٨)، وإحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي ص: (٧٧)، والمُستصفىٰ (٢/ ٦٦٢)، وشرح تنقيح الفصول، للقرافي ص: (٢٨١)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٣٦٥)، والبحر المحيط (٣/ ٢٩٠)، والقواعد، لابن اللّحّام (٢/ ٥٥٢)، والتحبير شرح التحرير (٥/ ٢٢٠٨).

(٢) وهو أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٣٠هـ).

(٣) هو أبو العباس، أحمد بن عمر بن سُرَيْج البغدادي، القاضي الشافعي، فقيه العِراقَين، وشيخ المذهب وحامل لوائه، صاحب المصنفات. وُلد سنة بضع وأربعين ومئتين. ومات سنة ٣٠٦هـ بإجماع كما قال السبكي. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٠١)، وطبقات الشافعية الكبرىٰ (٣/ ٢١، ٢٥)].

(٤) انظر: أصول السَّرَخْسِيّ (١/ ١٥)، والبرهان في أصول الفقه (١/ ١٥٧، ١٥٩)، والمُستصفىٰ (٢/ ٦٦٥)، والإحكام في أُصول الأحكام، للآمدي (٣/ ٩١٦)، وشرح تنقيح الفصول، للقرافي ص: (٢٨١)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٣٦٥-٣٦٧)، والإبهاج في شرح المنهاج (٤/ ١٠٣٨)، والموافقات، للشاطبي (٣/ ٤٩٤)، والبحر المحيط (٣/ ٢٩١)، والقواعد، لابن اللّحّام (٢/ ٥٥٤-٥٥٥)، والتحبير شرح التحرير (٥/ ٢٢٠٧)، وإرشاد الفحول (١/ ٤٤٢).

ونقل ابن اللّحّام في القواعد (٢/ ٥٥٠) عن الشيخ أبي إسحاق في شرح اللُّمَع أنَّ الأشعري نصّ علىٰ القول الأول -بالوجوب- في إملائه علىٰ أصحاب أبي إسحاق الإسفراييني ببغداد. وهذا علىٰ خلاف ما نقله الآمدي وغيره من نسبة الوقف للأشعري.

كما نقل أيضًا ابن اللّحّام في القواعد (٢/ ٥٥٥) اختلاف كلام الغزالي في المنخول عن المستصفىٰ، حيث ذهب في المنخول إلىٰ أنَّ مقتضىٰ صيغة الأمر في اللسان للطلب الجازم، قال مُحقق الإحكام للآمدي د. أحمد الغامدي (٣/ ٩١٦): «وليس في هذا تناقض إذا علمنا أنَّ الطلب الجازم عند الغزالي يشمل الندب كما يشمل الوجوب، وإنما يُفرّق بينهما عند اقتران أحدهما بما يُشعر بعقاب علىٰ الترك من عدمه».

والآمدي وإن رجح هذا القول، فقد رجح قبله أنَّ الأمر إذا ورد مجرّدًا عن القرائن، فهو حقيقة في الطلب، لكنه توقف في أيهما يُراد به الجازم أو غير الجازم، وسياق كلامه أنَّ مَن تقدم عزو القول إليهم علىٰ هذا، فيكون التوقف عندهم علىٰ هذا النحو، والله تعالىٰ أعلم(١).

والقول بأنه حقيقة في القدر المُشترك، وهو الطلب، رأي أبي منصور المَاتُرِيدي(٢).

وإمام الحرمين بعد بحث أطال فيه لهذه المسألة في «البرهان» انتهىٰ إلىٰ أنَّ الأمر مُقتضاه الطلب، حيث قال: «وقد تعيّن الآن أن نبوح بالحق، ونقول: افعل طلبٌ محض لا مساغ فيه لتقدير الترك، فهذا مُقتضىٰ اللفظ المُجرّد عن القرائن»(٣).

ثم أورد إيرادًا علىٰ كون حقيقة مذهب الشافعي وأصحابه الوجوب بمقتضىٰ اللفظ المُجرّد، فأجاب: «قلنا: ليس كذلك؛ فإن الوجوب عندنا لا يُعقل دون التقييد بالوعيد علىٰ الترك. وليس ذلك مُقتضىٰ تمحيض الطلب، فإذًا الصيغة لتمحيض الطلب، والوجوب مُستدرك من الوعيد». ثم مال إلىٰ قول مركّب يقرب من مذهب الجمهور، حيث قال: «وأنا أبني علىٰ مُنتهىٰ الكلام شيئًا يُقرِّبُ ما اخترته مِن مذهب الشافعيّ: فأقول: ثبت في وضع الشرع أنَّ التمحيض في الطلب مُتوعدٌ علىٰ تركه، وكل ما كان كذلك لا يكون إلا واجبًا، وهذا منتهىٰ المسألة، وبالله التوفيق»(٤).

ثم علّق تاج الدين السُّبكي علىٰ كلام إمام الحرمين فقال: «وحاصل هذا الذي اختاره حمل الصيغة علىٰ الاقتضاء والطلب، وقصار المُستفاد منها من

(١) الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٩١٣-٩١٤، ٩١٦).

(٢) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج (٤/ ١٠٣٧)، والبحر المحيط (٣/ ٢٩١).

(٣) البرهان في أصول الفقه (١/ ١٦٢-١٦٣).

(٤) البرهان في أصول الفقه (١/ ١٦٣)، وانظر كلام ابن حزم في الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ١٩) علىٰ معنىٰ اقتران الوعيد والفتنة بكل مَن خالف أمره ﷺ.

جهة اللسان الطلب الجازم، وكون هذا الطلب مُوعَّدًا عليه شيءٌ آخر ثابت في أوامر الشرع بالدليل الخارجي، فالوجوب مستفاد بهذا التركيب من اللغة والشرع، فقد وافق القائلين بالوجوب، وإن كان قد خالفهم في هذا التركيب»[(١)].

ثم ذكر السبكي أنَّ المازَري نقل عن الشيخ أبي حامد الإسفراييني أنه سبق إمام الحرمين إلىٰ اختياره، ثم قال السّبكي: «وهذا الذي اختاره الشيخ أبو حامد وإمام الحرمين هو المُختار عندنا»، ثم ذكر أنَّ المنقول عن الشافعي لا يتعارض مع هذا التقرير[(٢)].

الترجيح:

القول الأول هو الأرجح؛ لقوّة أدلته -كما سيأتي ذكر بعضها-، وكونه اختيار أكثر العلماء.

وقد ذكر أدلة هذا القول -مِن الكتاب، والسّنّة، واللغة، والعقل-، وتعقب أدلة مَن خالفه: ابن حزم، وأبو المُظفّر السمعاني، والطوفي، والشوكاني، وغيرهم[(٣)]، فمنها:

الدليل الأول:

استدلَّ أبو المُظفّر السّمعاني بما ورد في قصّة آدم؛ وإبليس، فإنَّ الله جل وعلا أمر إبليس بالسّجود لآدم، فخرج عن أمر ربّه بقوله تعالىٰ: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠]. ولم يحكِ لنا في القصّة شيئًا تقدّم به إليه غير مُطلق الأمر؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]. ثم أورد السّمعاني إيرادًا وأجاب عنه، فقال: «فإن قيل إنما كفر إبليس لا بمخالفة

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج (٤/ ١٠٤١).

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج (٤/ ١٠٤١-١٠٤٢).

(٣) انظر: الإحكام في أُصول الأحكام، لابن حزم (٢/ ٥-٤٢)، والقواطع (١/ ١٣٩)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٣٦٦-٣٦٩)، وإرشاد الفحول (١/ ٤٤٤-٤٥٢)، وصوارف الأمر عن الوجوب وأثرها الفقهي، إعداد/ عبد النور بن نوّار ص: (٣٥-٥٦).

الأمر، لكن بالاستكبار وإنكار فضيلة ادم؛ التي أكرمه الله بها، والدليل عليه قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤]. معناه: صار من الكافرين باستكباره، وأما إنكاره فضيلة آدم؛ لأنه قال: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢].

الجواب: أنا لا نُنكر استكباره وإنكاره لفضيلة آدم التي وضعها الله تعالىٰ له، لكن استدلالنا بقوله: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾، وَسمَه بالفسق لخروجه عن أمر ربّه. وأيضا قال تعالىٰ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾، ذمَّه ووبَّخه بمجرد ترك الأمر؛ دلَّ أنه أفاد الوجوب، ولولا ذلك لم يستقم توبيخُه وذمُّه، بنسبته ذلك إلىٰ مجرَّد ترك الأمر»[١].

الدليل الثاني:

قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ۚ قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا ۚ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

قال أبو المُظفّر السّمعاني: «فقد حذّر الله تعالىٰ خلاف الأمر وأوعدَ عليه، وبيّن تعالىٰ أنَّ أمره لنا ليس كأمر بعضنا لبعض في أنه لا يجب، وأنَّ لنا فيه الخِيَرة. وقد قال تعالىٰ في موضع آخر: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]. فقد نفىٰ الله تعالىٰ ثبوت الخِيَرة في أمره، وانتفاء الخِيَرة نصٌّ في التحتيم والإيجاب»[٢].

الدليل الثالث:

حديث أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «لَوْلا أَنْ أَشُقَّ عَلَىٰ أُمَّتِي، لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلاةٍ»[٣].

---

(١) القواطع (١/ ١٣٩-١٤٠).

(٢) القواطع (١/ ١٤٠)، وانظر: أضواء البيان، للشنقيطي (٦/ ٢٨١).

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٨٩٨)، ومسلم (حديث ٢٤٣).

قال أبو المُظفّر السّمعاني: «دلَّ أنه إذا أمر وجب وإن لحقت المشقّة، وإذا قلنا: إن الأمر لا يُوجب؛ فلا مشقة»(١). كما استدلَّ بهذا الدليل البيهقي، والخطيب البغدادي، وغيرهما(٢).

الدليل الرابع:

قصّة بَرِيرَةَ ﵂، حينما ألح زوجها مُغيث علىٰ مراجعتها، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَوْ رَاجَعْتِهِ». قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، تَأْمُرُنِي؟ قَالَ: «إِنَّمَا أَنَا أَشْفَعُ»، قَالَتْ: لا حَاجَةَ لِي فِيهِ(٣).

قال ابن حزم: «ففرق ﷺ كما ترىٰ بين أمره وشفاعته، فثبت أنَّ الشفاعة لا تُوجب علىٰ أحدٍ فعل ما شفع فيه ﵇، وأنَّ أمره بخلاف ذلك، وليس فيه إلا الإيجاب فقط»(٤).

وقال البيهقي: «وفي هذا دلالة علىٰ أنه لو كان أمرها بذلك، لم يكن لها مُخالفته»(٥).

الدليل الخامس:

ما ذكره السّمعاني -في ختام الأدلّة من الشرع- فقال: «فإن المتعارف من أمر الصحابة ﵃ أنهم عقلوا عن مجرّد أوامر الرسول ﷺ الوجوب، وسارعوا إلىٰ تنفيذها، ولم يراجعوه فيها، ولم ينتظروا بها اقترانَ الوعيد به وإردافَه إيّاها بالتوكيد، ولوكان كذلك لحُكي عنهم، ولنُقلت القرائنُ المضافة إلىٰ الأوامر كما نُقلت أصولها، فلمّا نُقلت أوامره، ونُقل امتثال الصحابة لها علىٰ البدار من غير تلبّثٍ وانتظار، ونُقل أيضًا احترازُهم عن مخالفتها بكلِّ وجه؛ عرفنا

---

(١) القواطع (١/ ١٤١).

(٢) انظر: المدخل إلىٰ علم السنن (٢/ ٤٧١)، والفقيه والمُتفقه (١/ ٢٢٠).

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٥٢٧٥).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٢٨).

(٥) المدخل إلىٰ علم السنن (٢/ ٤٧٢).

أنهم اعتقدوا فيها الوجوب، وهذا كله من الشرع»[١].

الدليل السادس:

من جهة اللغة، حيث قال ابن فارس عن دلالة الأمر عند العرب: «الأمر عند العرب ما إذا لم يفعله المأمور به، سمي المأمور به عاصيًا . . . فإن قال قائل: فما حال الأمر في وجوبه وغير وجوبه؟ قيل له: أمّا العرب فليس يُحفظُ عنهم في ذلك شيء، غير أن العادة بأنَّ من أمر خادمه بسقيه ماءً فلم يفعل، أنّ خادمه عاصٍ، وأن الآخر مَعْصِيّ»[٢].



(١) القواطع (١/ ١٤١).

(٢) الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ص: (١٣٨، ١٤٠).

المطلب الثالث

تعريف النهي، وبيان صيغته، ومعانيه

أولًا: تعريف النهي لغة:

هو خلاف الأمر، نهاه يَنْهَاهُ نَهْيًا، فانتهىٰ، وتناهىٰ: كفَّ.

قال ابن فارس: «وطلبَ الحاجة حتىٰ نَهِيَ عنها: تركها، ظَفِرَ بها أم لا، كأنه نَهَىٰ نفسَه عن طلبها».

وقال الشوكانيّ: «اعلم أنَّ النهيَ في اللغة معناه: المنع، يقال: نهاه عن كذا، أي: منعه عنه، ومنه سُمّيَ العقلُ نُهَيَة؛ لأنه ينهىٰ صاحبه عن الوقوع فيما يخالفُ الصواب، ويمنعُه عنه».

ومنه أيضًا النُّهْيَةُ: الفُرْضَةُ التي في رأس الوتد، تنهىٰ الحَبْلَ أن يَنْسلخَ. ومنه أيضًا سُمّي الغدير: النَّهْيُ والنِّهْيُ -بالكسر والفتح-؛ لأنَّ الماء ينتهي إليه، ويجتمع فيه، فيمنعه من أن يفيض منه(١).

ثانيًا: تعريف النهي اصطلاحًا:

قال أبو المُظفّر السَّمعاني: «فأما حقيقة النهي: فهو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه»(٢). وهذا تعريف أبي إسحاق الشِّيرازي(٣)، وبنحوه

---

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٥/٣٥٩-٣٦٠)، والتمهيد، لابن عبد البر (١٣/٢١٨)، وتاج العروس، للزبيدي (٤٠/١٤٨، ١٥٠-١٥٢) مادة: (نهي)، وإرشاد الفحول (١/٤٩٥).

(٢) القواطع في أصول الفقه (١/٢٣١).

(٣) اللُّمَع في أصول الفقه ص: (٦٥).

أبو يعلىٰ[١]، والخطيب البغدادي[٢]، وابن عقيل[٣]، وغيرهم.

وهذا الحدّ فيه اشتراط العلو في النَّاهي، قال الزركشي: «وشرط ابن الحاجب هنا علىٰ جهة الاستعلاء، كما شرطه في الأمر». ثم نقل عن القرافي أنه قال: «لم يذكروا الخلاف السَّابق في الأمر في اشتراط العلو أو الاستعلاء هنا، ويلزمهم التسوية بين البابين». ثم تعقبه الزركشي فقال: «قلتُ: قد أجراها ابن السَّمعاني في القواطع»[٤].

قلتُ: لم يذكروا الخلاف السَّابق في الأمر عند النهي؛ لكونهم جعلوا باب الأمر: أصلٌ، والنهي تبعٌ له في المسائل، ولهذا قال الشِّيرازي في اللُّمَع: «النَّهيُ: يُقارب الأمرَ في أكثر ما ذكرناه ...»[٥]. وقال الغزالي: «اعلم أنَّ ما ذكرناه مِن مسائل الأوامر، تتضحُ به أحكام النواهي؛ إذ لكل مسألة وِزانٌ من النّهي -علىٰ العكس- ...»[٦].

قال أ.د. عِياض السُّلمي: «وحيث إنَّ كلام الأُصوليين والفقهاء في نواهي الشرع، فينبغي أن يُقيد النهي بما كان طلب الترك فيه صادرًا من الأعلىٰ إلىٰ مَن هو دونه؛ لأنَّ هذا حال النواهي الشرعية»[٧].

ثالثًا: صيغ النهي:

ذهب جمهور الأصوليين إلىٰ أنَّ للنّهي صيغة موضوعة له، تدلّ عليه حقيقة، كدلالة سائر الألفاظ الحقيقية علىٰ موضوعاتها ومعانيها، من غير حاجة

(١) العدة في أصول الفقه (١/ ١٥٩).
(٢) الفقيه والمُتفقه (١/ ٢٢٢).
(٣) الواضح في أصول الفقه (١/ ١٠٤).
(٤) البحر المُحيط (٣/ ٣٦٥).
(٥) اللُّمَع في أصول الفقه ص: (٦٥).
(٦) المُستصفىٰ مِن علم الأصول (٢/ ٧٠٣)، وانظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (٢/ ٤٣٠).
(٧) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ص: (٢٩٧).

إلىٰ قرينة، وهي صيغة واحدة مُتفقٌ علىٰ كونها تُفيد النهي، وهي: «لا تفعل»؛ كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١][(١)].

ونقل الزركشي عن ابن فُوْرَك[(٢)] أنه قال: «صيغته عندنا: لا تفعل، وانته، واكفف، ونحوها»[(٣)]، فزاد علىٰ صيغة: «لا تفعل» ما هو من الأوامر الدالة علىٰ الترك، وهذا راجعٌ إلىٰ الأساليب التي يُعرف بها النهي؛ فإنه قد يُستفاد طلب الترك -علىٰ وجه الإلزام أو عدمه- مِن غير صيغة النهي، وتُسمّىٰ صيغ النهي غير الصريحة، مثل: أن يُوصف الفعل بالتحريم، أو يُلعن فاعله، أو يُرتب علىٰ فعله عقاب، أو إيجاب الحد علىٰ الفاعل، أو الخبر بمعنىٰ النهي، أو غيرها[(٤)].

رابعًا: المعاني التي ترِد لها صيغة النهي:

ذكر الأصوليون عددًا مِن المعاني التي تَرِد لها صيغة النهي، أوصلها بعضهم إلىٰ نحوِ مِن خمسة عشر معنىٰ، كما حكاها المرداوي[(٥)].

---

(١) انظر: البحر المحيط (٣/ ٣٦٥)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله لشيخنا أ.د. عِياض السلمي ص: (٢٩٨)، والمُهذّب في علم أصول الفقه المقارن أ.د. عبد الكريم النملة (٣/ ١٤٢٩).

(٢) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فُوْرَك -بضم الفاء وسكون الواو وفتح الراء- الأصْبهاني، العلاّمة، الأُصوليّ، الأديب النحويّ، الواعظ، شيخ المُتكلمين، وصنّف التصانيف الكثيرة، كان أشعريًا، رأسًا في فنّ الكلام، أخذ عن أبي الحسن الباهلي صاحب الأشعري. مات بنيسابور سنة ٤٠٦هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢١٤)، وإكمال الإكمال، لابن نُقطة (٤/ ٥١٠)].

(٣) البحر المحيط (٣/ ٣٦٦).

(٤) انظر: الموافقات، للشاطبي (٣/ ٤٢٢)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله لشيخنا أ.د. عِياض السلمي ص: (٢٩٨)، وتقريب الحصول علىٰ لطائف الأصول من علم الأصول د. غازي العتيبي ص: (١٠٤-١٠٥).

(٥) التحبير شرح التحرير (٥/ ٢٢٧٩-٢٢٨٣)، وانظر: البحر المُحيط (٣/ ٣٦٧-٣٦٨).

واقتصر الغزالي والآمدي علىٰ سبعة، وهي: التحريم، والكراهة، والتحقير، وبيان العاقبة، والدعاء، واليأس، والإرشاد(١)، ومما زاده غيرهما: الأدب(٢).

وتقدم عند ذكر معاني صيغة الأمر، التنبيه علىٰ وجود التداخل بين بعض المعاني المذكورة(٣).

والمقصود الإشارة إلىٰ شيء من معاني صيغة النهي، وأهمها: التحريم، والكراهة؛ لكونهما من الأحكام الشرعية(٤)، وأيضًا: الإرشاد، والأدب؛ لكونهما من مقصود البحث(٥).

وسيأتي بيان الأصل في دلالة النهي المُطلق من هذه المعاني في المطلب الرابع(٦).



(١) انظر: البرهان في أصول الفقه، للجويني (١/ ٢١٨)، والمستصفىٰ (٢/ ٦٦١)، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٣/ ٩٩٦).

(٢) انظر: البحر المُحيط (٣/ ٣٦٧-٣٦٨)، والتحبير شرح التحرير (٥/ ٢٢٨١).

(٣) ص: (٩٤).

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٢٦١).

(٥) انظر: التحبير شرح التحرير (٥/ ٢٢٨١).

(٦) ص: (١١١).

المطلب الرابع

دلالة النهي المُطلق عند الأصوليين

النهي الوارد من الشارع إما أن يرد مجردًا عن قرينة، وإما أن يرد مُقترنًا بقرينة متصلة أو مُنفصلة تُبيّن معناه من التحريم، أو التنزيه، أو غير ذلك من المعاني، فيُعمل بالقرينة باتفاق الأصوليين(١).

وأما النهي الوارد من الشارع المُجرّد عن القرائن، فقد اختلف الأُصوليون في مقتضاه علىٰ أقوال كثيرة، أوصلها بعضهم إلىٰ سبعة أقوال، ذكرها القرافي، وابن اللَّحّام(٢)، وبعضهم عدَّ أقلّ من ذلك، واقتصر الزركشي وغيره علىٰ ثلاثة هي أشهرها(٣)، كالتالي:

القول الأول: أنَّ النهي المُجرّد عن قرينة يقتضي التحريم.

وهذا مذهب جماهير العلماء، من المذاهب الأربعة، وغيرهم، نصَّ عليه الشافعي، وأحمد، وهو مذهب الظاهريّة، واختاره البخاري، وابن جرير الطبري، وابن حزم، والخطيب البغدادي، وأبو إسحاق الشِّيرازي، وإمام الحرمين، وأبو المُظفّر السّمعاني، وأبو يعلىٰ، والرّازي، وابن تيمية، والعلائي، وتاج الدين السّبكي، وابن اللَّحّام، والشّوكاني، وغيرهم(٤).

---

(١) انظر: تقريب الحصول علىٰ لطائف الأصول من علم الأصول د. غازي العتيبي ص: (١٠٦).

(٢) شرح تنقيح الفصول ص: (٣٥١)، والقواعد (٢/ ٦٨٩-٦٩١)، وانظر: البحر المحيط (٣/ ٣٦٥)، والتحبير شرح التحرير (٥/ ٢٢٨٣-٢٢٨٥).

(٣) انظر: المُسوَّدة لآل تيمية (١/ ٢٢١-٢٢٢)، والبحر المحيط (٣/ ٣٦٥-٣٦٦).

(٤) انظر: الرسالة ص: (٣٤٣-٣٥٥)، وأحكام القرآن ص: (٢١٦-٢١٨)، وجماع العلم -ثلاثتها للشافعي- ص: (١٢٥-١٣٤)، ومختصر البُويطي ص: (١٠٣٢-١٠٣٧)، والأمر والنهي =

القول الثاني: أنَّ النهي المُجرّد عن قرينة يقتضي التنزيه أو الكراهة.

وذلك لأنها اليقين، فحمل علىٰ التنزيه، ولم يُحمل علىٰ التحريم إلا بدليل، وحكاه بعض الشافعية وجهًا، وعزاه أبو الخطاب الحنبلي لقوم، كما قاله الزركشي(١).

ونقل الجويني أنَّ الشافعيّ لا يقبل حمله علىٰ الكراهية(٢).

القول الثالث: أنَّ النهي المُجرّد عن قرينة لا يقتضي التحريم ولا غيره إلا بالدليل.

لتعارض الأدلة والاحتمالات، وهذا القول يُعبّر عنه بالتوقف أو الوقف.

وهو منسوب للأشعري(٣)، كما تقدم عنه في مسألة الأمر(٤).

= علىٰ معنىٰ الشافعي ص: (٣٣٥)، وصحيح البخاري قبل (حديث ٧٣٦٢) -حيث ترجم في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة فقال: «بَابُ نَهْيِ النَّبِيِّ ﷺ عَلَىٰ التَّحْرِيمِ إلا مَا تُعْرَفُ إِبَاحَتُهُ وَكَذَلِكَ أَمْرُهُ». وانظر فتح الباري (١٧/ ٢٧١)-، وتفسير الطبري (٦/ ٣٧٤)، (٥/ ٧٨)، والإحكام في أُصول الأحكام، لابن حزم (٢/ ٥)، والمدخل إلىٰ علم السنن، للبيهقي (٢/ ٤٦٨)، والفقيه والمُتفقه (١/ ٢٢٢)، والتبصرة في أصول الفقه ص: (٩٩)، واللُّمَع، كلاهما للشيرازي ص: (٦٦)، والبرهان في أصول الفقه (١/ ١٩٩، ٢٨٠)، والقواطع، للسَّمعاني (١/ ٢٣١)، وأصول السَّرَخْسِيّ (١/ ٧٨-٧٩)، والعُدة في أُصول الفقه (٢/ ٤٢٥)، والمحصول، للرّازي (٢/ ٢٨١)، وشرح تنقيح الفصول، للقرافي ص: (٣٥١)، ومجموع الفتاوىٰ (١٥/ ٣٥٠)، (٢٣/ ٣٩٤)، (٢٧/ ٢٧، ١٨٨)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٤٣٠)، والمسوَّدة في أصول الفقه، لآل تيمية (١/ ٢٢١-٢٢٢)، والإبهاج في شرح المنهاج (٤/ ١١٤٩-١١٥١)، وتحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، للعلائي ص: (١٥٥، ١٦٣-١٦٣)، والبحر المحيط (٣/ ٣٦٦)، والقواعد، لابن اللّحّام (٢/ ٦٨٩-٦٩٠)، والتحبير شرح التحرير (٥/ ٢٢٨٣)، وإرشاد الفحول (١/ ٤٩٦)، ومُجرّد مقالات الشافعي، جمع وتعليق/ مشاري الشثري ص: (٢٨٧-٢٩٢).

(١) البحر المحيط (٣/ ٣٦٦)، وانظر: المُسوَّدة لآل تيمية (١/ ٢٢٢).

(٢) البرهان في أصول الفقه (١/ ٣٦٤)، وانظر: المُسوَّدة لآل تيمية (١/ ٢٢٢)، والقواعد، لابن اللّحّام (٢/ ٦٩٠)، وإرشاد الفحول (١/ ٤٩٧).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي ص: (٣٥١)، والمُسوَّدة لآل تيمية (١/ ٢٢٢)، والقواعد، لابن اللّحّام (٢/ ٦٩٠)، والبحر المحيط (٣/ ٣٦٥)، والتحبير شرح التحرير (٥/ ٢٢٨٤).

(٤) ص: (١٠١).

وقد أطال ابن حزم، والجويني وغيرهما في رد مذهب الوقف في الأمر والنهي(١).

قال أبو زيد الدَّبُوسي الحنفي -عند الكلام عن حكم النهي-: «إني لم أقف علىٰ الأقوال في حكمه علىٰ الاستقصاء من السلف، كما وقفتُ علىٰ حكم الأمر، ولكنه ضد الأمر لغة، فيحتمل أن يكون للناس فيه أقوال أربعة علىٰ حسب أقوالهم في الأمر . . . ويحتمل أن لا يكون علىٰ الاختلاف؛ لأن القول به يُؤدي إلىٰ أن يصير مُوجب الأمر والنهي واحدًا، وهو الوقف، وهذا لا سبيل إليه؛ لأن الضدين يختلف أثرهما، كالإحياء والإماتة، والتحريك والتسكين»(٢).

وقال تاج الدين السّبكي عند الكلام عن النهي: «والكلام في أنَّ صيغة النهي هل هي حقيقة في التحريم، أو الكراهة، أو مشتركة بينهما، أو موقوفة، علىٰ ما سبق في الأمر، فالخلاف في أكثر مسائله علىٰ وَزَان الخلاف في مُقابِلاتها من مسائل النهي، والمآخذ كالمآخذ»(٣).

ونقل القرافي -بعد حكايته الأقوال في النهي كالأمر- عن القاضي عبد الوهاب في المُلخَّص أنه ذكر: «أنَّ مِن العلماء مَن فرَّق بين النهي، فحمله علىٰ التحريم، وبين الأمر فحمله علىٰ الندب؛ لأن عناية العقلاء وصاحب الشرع بدرء المفاسد أشدُّ من عنايتهم بالمصالح، والنهي يَعتمد المفاسد، والأمر يعتمد المصالح»(٤).

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام (٢/٦)، والبرهان في أصول الفقه (١/١٩٩، ١٥٧-١٦٢)، وانظر: المُسوَّدة لآل تيمية (١/٢٢٢).

(٢) تقويم الأدلة في أصول الفقه ص: (٤٩-٥٠)، وانظر: البحر المحيط (٣/٣٦٩).

(٣) الإبهاج في شرح المنهاج (٤/ ١١٥٠).

(٤) شرح تنقيح الفصول ص: (٣٥١)، وانظر: البحر المحيط (٣/٣٦٩-٣٧٠).

التَّرجيح:

القول الأول هو الأرجح؛ لقوّة أدلته -كما سيأتي ذكر بعضها-، وكونه اختيار أكثر العلماء.

وقد ذكر أدلة هذا القول، وتعقب أدلة مَن خالفه: ابن حزم، وأبو المُظفّر السمعاني، والعلائي، وغيرهم[(١)]، فمنها:

الدليل الأول:

قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧].

قال الرَّازي: «أمر بالانتهاء عن المنهي عنه، والأمر للوجوب، فكان الانتهاء عن المنهيِّ واجبًا. وذلك هو المراد من قولنا: النهي للتحريم». وبنحوه العلائي[(٢)].

الدليل الثاني:

حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، وفيه أنَّ رسول الله ﷺ قال: «فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ»[(٣)].

ذكره ابن مفلح[(٤)]، ووجه الاستدلال به نحو ما تقدم في الآية، من كونه أمرٌ بالانتهاء، واجتناب ما نهىٰ عنه ﷺ، والأمر للوجوب.

الدليل الثالث:

أنَّ الصحابة رضي الله عنهم رجعوا في التحريم إلىٰ مُجرّد النهي. ذكره الزركشي[(٥)].

---

(١) انظر: الإحكام في أُصول الأحكام، لابن حزم (٢/ ٢٥، ٣١)، والقواطع (١/ ٢٣١)، وتحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، للعلائي ص: (١٦٤).

(٢) انظر: المحصول، للرّازي (٢/ ٢٨١)، وتحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، للعلائي ص: (١٦٤).

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٧٢٨٤)، ومسلم (حديث ١٣٥٦).

(٤) الواضح في أصول الفقه (٣/ ٢٣٣).

(٥) البحر المحيط (٣/ ٣٦٦).

ومما ذكره ابن مفلح في التمثيل لهذا الدليل: أنَّ عبدالله بن عمر رضي الله عنهما كان لا يرىٰ بالمُخابَرة بأسًا، حتىٰ بلغه أَنَّ رَافِعَ بْنَ خَدِيجٍ رضي الله عنه يُحَدِّثُ فِيهَا بِنَهْيٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، فاستوثق منه، فتركها من أجله[1].

قال ابن مُفلح: «والظاهر أن لا قرينةَ ولا دلالة؛ لأنَّ الأصلَ النفيُ إلىٰ أن يقوم دليلُ الإثبات علىٰ قرينة كانت أو دلالة»[2].

الدليل الرابع:

الإجماع، قال العلائي: «والدليل عليه أيضًا: أنَّ الصحابة، والتابعين، والأئمة، والعلماء -رضوان الله عليهم-، لم يزالوا في جميع الأزمان: يستدلون بالنهي علىٰ التحريم مِن غير نكير، فيكون إجماعًا»[3].

الدليل الخامس:

مِن جهة اللغة: تقدم[4] في الأمر كلام ابن فارس عن دلالة الأمر عند العرب، وتتمة كلامه: «غير أن العادة بأنَّ من أمر خادمه بسقيه ماءً فلم يفعل، أنّ خادمه عاصٍ، وأن الآخر مَعْصِيّ. وكذلك إذا نهىٰ خادمه عن الكلام، فتكلّم، لا فرق عندهم في ذلك بين الأمر والنهي»[5].



(١) أخرجه مسلم (حديث ١٥٧٦، ١٥٨١)، وعند مسلم مِن حديث جابر رضي الله عنه (حديث ١٥٧٥) فسّر المُخابرة فقال: «أَمَّا الْمُخَابَرَةُ: فَالأَرْضُ الْبَيْضَاءُ يَدْفَعُهَا الرَّجُلُ إِلَىٰ الرَّجُلِ، فَيُنْفِقُ فِيهَا، ثُمَّ يَأْخُذُ مِنَ الثَّمَرِ»، وانظر الأخبار في صحيح مسلم (حديث ١٥٨١) وما بعده في تفصيل حكم المُخابرة.

(٢) الواضح في أصول الفقه (٣/ ٢٣٣-٢٣٤).

(٣) تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، للعلائي ص: (١٦٤-١٦٥).

(٤) ص: (١٠٦).

(٥) الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ص: (١٤٠).

المبحث الثاني

قرائن صرف الأمر عن الوجوب، والنهي عن التحريم

وفيه تمهيد، وستة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الصرف والقرينة.

المطلب الثاني: أقسام القرائن عند الأصوليين.

المطلب الثالث: موقف العلماء مِن العمل بالقرائن، وبيان أهميّتها.

المطلب الرابع: قرائن صرف الأمر عن الوجوب.

المطلب الخامس: قرائن صرف النهي عن التحريم.

المطلب السادس: أثر الأدب علىٰ دلالة الأمر والنهي.

تمهيد

إنَّ البحث في الأوامر والنواهي الشرعية مِن جهة دلالتها علىٰ مقتضاها الحقيقي -وهو اللزوم والحتم-، أو صرفها عنه بدليل صحيح، مِن أجلِّ المطالب وأشرفها؛ ليكون المسلم علىٰ بيّنة وبصيرة في التعامل مع الأوامر والمناهي الشرعية.

وقبل الشروع في بيان قرائن صرف الأمر والنهي عن أصلهما -وهو اللزوم والحتم-، يحسن التعريف بالظاهر، والمُؤوّل عند الأُصوليين؛ لأنَّ دلالة الأمر والنهي الظاهر منهما: الحتم واللزوم، وصرفهما عن هذا الظاهر من باب التأويل.

فالظاهر عند الأصوليين كما قال الخطيب البغدادي والشّيرازي: «كلُّ لفظ احتمل أمرين، أحدهما أظهر من الآخر. كالأمر والنهي وغيرهما من أنواع الخطاب الموضوعة للمعاني المخصوصة المحتملة لغيرها»(١).

وأما المُؤوَّل فهو اسم مفعول من التأويل، والتأويل عند الأصوليين: «صرف اللفظ عن ظاهره، لدليل يصيرُ به المرجوح راجحًا». فيكون المُؤوَّل هو اللفظ المحمول علىٰ الاحتمال المرجوح بدليل(٢).

والغرض من دليل التأويل: أن يكون إذا انضمَّ إلىٰ احتمال اللفظ المُؤوَّل، اعتضد أحدهما بالآخر، واستوليا علىٰ الظاهر، وقُدّما عليه، فما كان في احتمال اللفظ من ضعف جُبر باعتبار قوة في الدليل، وما كان في الاحتمال مِن قُوّة سُومِح بقدْره في الدليل(٣)، أي: فيكفيه أدنىٰ دليل؛ لقوّة الاحتمال.

---

(١) الفقيه والمُتفقه (١/ ٢٣٢)، انظر: اللُّمَع في أصول الفقه ص: (١١٠)، وشرح مختصر الروضة (١/ ٥٥٨).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٥٥٨، ٥٦١)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، لشيخنا أ.د. عِياض السُلمي ص: (٤١٨-٤١٩).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٥٦٣، ٥٦٤).

ومن هنا يُعلم أنَّ صرف لفظ الأمر أو النهي عن اللزوم والحتم، إلىٰ عدم اللزوم والحتم، احتمال قائم، فإذا اعتضد بدليل صحيح، قويَ علىٰ صرف اللفظ عن ظاهره -وهو الحتم- إلىٰ غير الحتم، بالتأويل.

وفيما يلي ذكر كلام بعض الأصوليين في تقرير ما سبق:

قال أبو المُظفّر السّمعاني: «وكذلك الأمر؛ يجوز أن يُقال هو ظاهرٌ في الإيجاب؛ لأنه يبتدر إلىٰ الفهم ذلك، مع أنه يحتمل غيره وهو الندب والإباحة. وكذلك صيغة النهي؛ ظاهرٌ في التحريم، ويحتمل غيره من الكراهة والتنزيه»(١).

وقال أبو الوليد الباجي: «فالظاهرُ كالأوامر والنواهي وغير ذلك مما يحتمل معنيين فزائدًا هو في أحدها أظهر، فإذا ورد وجب حمله علىٰ ظاهره، إلا أن يدل دليل علىٰ العدول عن ظاهره، فيُعدل إلىٰ ما يُوجبه الدليل»(٢).

ثم إنَّ دليل التأويل الذي يقوىٰ به الاحتمال المرجوح علىٰ الظاهر، قد يكون قرينة متصلة بالظاهر، أو منفصلة، وقد يكون ظاهرًا آخر، أو نصًّا يُوافق الاحتمال المرجوح، وقد يكون قياسًا؛ لأنّ هذه كلها أدلة تصلح للترجيح؛ إذ مقصوده حاصلٌ بها(٣).

وبهذا يتبين أنَّ عملية صرف الأمر أو النهي عن ظاهرهما هي ضربٌ من التأويل، وعُدول باللفظ عن ظاهره، وذلك لا يكون إلا بدليل صحيح(٤)، والله تعالىٰ أعلم.



(١) القواطع في أصول الفقه (١/ ٤٠١)، وانظر: البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٨٠).
(٢) إحكام الفصول في أحكام الأصول ص: (٧٣).
(٣) قاله الطوفي في شرح مختصر الروضة (١/ ٥٦٤).
(٤) انظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، لشيخنا أ.د. عِياض السُّلمي ص: (٤١٨-٤٢٢)، وصوارف الأمر عن الوجوب وأثرها الفقهي، إعداد/ عبد النور بن نوّار بريبر ص: (٦٢-٧٩).

المطلب الأول

تعريف الصَّرْف والقرينة

أولًا: تعريف الصرف لغة:

قال ابن فارس: «الصاد والراء والفاء معظم بابِهِ يدلُّ علىٰ رَجْع الشيء. من ذلك صَرفْتُ القومَ صَرْفًا وانصرفوا، إذا رَجَعْتَهم فرَجَعوا»[١].

فالصَّرْفُ في اللغة: رَدُّ الشيء عن وجهه، صَرَفَه يَصْرِفُه صَرْفًا فانْصَرَفَ. وصارَفَ نفْسَه عن الشيء: صَرفَها عنه. ومنه قولهم: عائقاتُ الدّهر، أي: صوارفه.

فهو بمعنىٰ العدول عن الوجهة أو الطريق لسبب ما[٢].

ومِن معانيه أيضًا: الحيلة والتقلّب، يُقال: فلانٌ يَصْرِف ويتصرّفُ ويصطرفُ لعياله أي: يكتسب لهم[٣].

ثانيًا: تعريف الصرف اصطلاحًا:

لم أقف علىٰ تعريف له في كتب الأصوليين[٤]، وإنما يستعملون هذه

---

(١) مقاييس اللغة (٣/ ٣٤٢)، مادة: (صرف).

(٢) انظر: قرائن صرف الأمر عن الوجوب، دراسة تأصيلية تطبيقية. أ.د. علي الضويحي، منشور ضمن مجموعة دراسات، نشر مكتبة الرشد ص: (٢٥٦)، وصوارف النهي عن مُوجبه وتطبيقاتها الفقهية. د. ياسر مصطفىٰ ص: (٩٨).

(٣) انظر: غريب الحديث، لإبراهيم الحربي (١/ ٥٢)، ومقاييس اللغة (٣/ ٣٤٢)، ولسان العرب (٨/ ٢٢٨) مادة: (صرف).

(٤) انظر: قرائن صرف الأمر عن الوجوب، دراسة تأصيلية تطبيقية. أ.د. علي الضويحي، منشور ضمن مجموعة دراسات، نشر مكتبة الرشد ص: (٢٥٦).

الكلمة -«الصّرْف»- عند وصف عملية عدول الشيء عن ظاهره وأصله، وهذا يرجع إلىٰ المعنىٰ اللغوي للصّرْف، فمثلًا تكلّم ابن مفلح عن صيغة الخبر، فقال: «وتُصرفُ بدلالة وقرينة إلىٰ الأمر . . . والصرف لها من الخبر إلىٰ الأمر بدلالة وقرينة»[(١)]، فهنا يُمكن أن يُقال من خلال التعريف اللغوي لهذه المفردة، والاستعمال الأُصولي لها أنَّ الصَّرْف عند الأصوليين: العدول بالصيغة عن دلالتها الظاهرة منها إلىٰ غيرها بدليل[(٢)]؛ كالعدول عن ظاهر صيغة الأمر من الوجوب إلىٰ الندب بدليل، ومثله العدول عن العموم إلىٰ الخصوص بدليل.

وعليه يكون في عملية الصرف أطرافٌ ثلاثة: أحدها: المصروف عنه، وهو المعنىٰ الظاهر من صيغ الأمر، وهو الوجوب. والثاني: الصارف، وهو الدليل. والثالث: المصروف إليه، وهو المعنىٰ المُحتمل، كالندب في صيغة الأمر[(٣)].

ثالثًا: تعريف القرينة لغة:

قال ابن فارس: «القاف والراء والنون أصلانِ صحيحان، أحدُهما يدلُّ علىٰ جَمعِ شيءٍ إلىٰ شيء، والآخَر شيءٌ ينْتَأُ بقُوّة وشِدّة.

فالأوّل: قارنتُ بين الشَّيئين. والقِران: الحبلُ يُقرَن به شيئانِ . . . والقِرَان: أن تقرن بين تَمرتين تأكلهما. والقِرانُ: أن تَقْرِن حَجَّةً بعُمرة . . . والقَرِينة: نَفْس الإنسان، كأنهما قد تقارَنَا . . . والأصلُ الآخر: القَرْن للشّاةِ وغيرها، وهو ناتئٌ قويّ».

---

(١) انظر: الواضح في أصول الفقه، لابن مفلح (٤/ ٣٢٥).

(٢) انظر: قرائن صرف الأمر عن الوجوب، دراسة تأصيلية تطبيقية. أ.د. علي الضويحي، منشور ضمن مجموعة دراسات، نشر مكتبة الرشد ص: (٢٥٦).

(٣) انظر: صوارف النهي عن مُوجبه وتطبيقاتها الفقهية. د. ياسر مصطفىٰ ص: (٩٨-٩٩).

والقَرين: الصاحب المُقارِن. والقِرانُ: المُصاحبة، كالمُقارَنة، يُقال: قارنَ الشيءَ مُقارَنةً وقِرانًا: اقترَنَ به وصاحبَه. ومنه القرينة: الزوجة؛ لمقارنةِ الرَّجُلِ إيَّاها.

ومنه القَرائِنُ: جِبالٌ مَعْروفَةٌ مُقْتَرِنَةٌ.

فالقرينة المرادة هنا بمعنىٰ: المُصاحبة والمُقارَنة مِن جمع شيء إلىٰ شيء -كما في الأصل الأول للمفردة عند ابن فارس-(١).

رابعًا: تعريف القرينة اصطلاحًا:

ذكر د. محمد المبارك في كتابه: «القرائن عند الأصوليين» أنَّه مع عناية الأصوليين بذكر أثر القرائن في مسائل كثيرة مِن علم أصول الفقه، وبيان وظيفتها في تقوية طُرق ثبوت الأدلة الشرعيّة مِن جهة، وكيفية الاستفادة منها في فهم تلك الأدلة مِن حيث نوع دلالتها، والمراد منها مِن جهة، إلا أنَّ ضبط مصطلح القرينة لم يحظ بالعناية كغيره مِن المُصطلحات، ثم نقل عن الأصوليين بعض الأسباب في عدم ضبط هذا المصطلح، مما يدل علىٰ عُسْره عندهم(٢).

ثم ذكر د. محمد المبارك أنَّ سبب عدم تعرّض الأصوليين لتعريف القرينة يرجع إلىٰ أمرين:

الأول: صعوبة تحديدها عندهم؛ نظرًا لورودها بوظائف مختلفة في مباحث متعددة ومسائل متباينة، فتارة تُجعل مُبيّنة للفظ مُجمل، وتارة صارفة للمعنىٰ الظاهر من اللفظ، وتارة مُقويّة ومُؤكّدة للمعنىٰ المُتبادر منه، وغير ذلك من الوظائف.

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٥/ ٧٦-٧٧)، وتاج العروس (٣٥/ ٥٤١-٥٤٤، ٥٥٢) مادة: (قرن).

(٢) انظر: القرائن عند الأصوليين، د. محمد بن عبد العزيز المبارك (١/ ٣٧، ٥٤)، وقرائن صرف الأمر عن الوجوب، دراسة تأصيلية تطبيقية. أ.د. علي الضويحي، منشور ضمن مجموعة دراسات، نشر مكتبة الرشد ص: (٢٥١-٢٥٢).

والثاني: أنَّ المراد بالقرينة في المسائل الأُصوليّة المُختلفة كان ظاهرًا جليًّا للمُطلع عليها والباحث فيها، فلم يكونوا في حاجة لضبطه، أو تركوه خشية التسبب في اللبس والغموض للناظر في مصنفاتهم[(١)].

قال الجويني: «ولو رام واجد العلوم ضبطَ القرائن، ووصفها بما تتميز به عن غيرها، لم يجد إلىٰ ذلك سبيلًا، فكأنها تدق عن العبارات، وتأبىٰ علىٰ من يحاول ضبطها بها»[(٢)].

ثم ذكر د. محمد المبارك خصائص القرينة عند الأصوليين، لاستخلاص تعريف لها، فعدّ من خصائصها:

أولًا: أنها تُبيّن ما تقترن به؛ كبيان الألفاظ المُجملة، وصرف اللفظ عن المعنىٰ الظاهر، وبيان المراد من الفعل.

ثانيًا: أنها تُقويّ دلالة ما تقترن به أو ثبوته.

وكان بعد ذلك التعريف الذي خلص إليه د. محمد، فقال: «يُمكن أن تُعرّف القرينة بأنها: ما يُصاحب الدليل، فيُبيّن المراد به، أو يُقوّي دلالته، أو ثبوته»[(٣)].

وقد تعقبه د. ياسر مصطفىٰ في كتابه: «صوارف النهي عن مُوجبه وتطبيقاتها الفقهيّة»، فذكر أنَّ هذا التعريف لا يشمل صورة هامّة من صور القرينة، وهي أنها قد لا تصحب الدليل في مكان واحد، ثم خلص إلىٰ تعريف يشمل ذلك فقال: «كلُّ ما مِن شأنه توضيح المعنىٰ وتحديد المراد، صحب النص أو فارقه، تقدّم عليه أو تأخّر عنه في الزمن والرّتبة»[(٤)].

---

(١) انظر: القرائن عند الأصوليين، د. محمد بن عبد العزيز المبارك (١/ ٥٧-٥٨).

(٢) البرهان في أصول الفقه (١/ ٣٧٣).

(٣) انظر: القرائن عند الأصوليين، د. محمد بن عبد العزيز المبارك (١/ ٦٠-٦٨).

(٤) انظر: صوارف النهي عن مُوجبه وتطبيقاتها الفقهية. د. ياسر مصطفىٰ ص: (١٢٣).

ود. ياسر أضاف قيدًا متعلقًا بمصاحبة النص أو مفارقته، ولكنه أهمل قيد كون القرائن مما يقوي دلالة النص أو ثبوته، كما ذكره د. المبارك.

والقرينة عند الأصوليين لا تخرج عن البيان والتفسير للفظ، إلا أنَّ بعضهم خص البيان والتفسير بما يُوافق اللفظ ويُماثله، كالشِّيرازي، حيث قال -في سياق مسألة ورود الأمر بعد الحظر متجردًا عن القرائن-: «القرينة ما يُبين اللفظ ويُفسّره. وذلك إنما يكون بما يُوافق اللفظ ويُماثله، فأما ما يُخالفه ويُضادّه، فلا يجوز أن يكون بيانًا له، فلا يجوز أن يُجعل قرينة»(١).

وبنحوه أبو الوليد الباجي(٢).

وتعقب أبو الخطّاب هذا التعريف للقرينة بما حاصله: أنَّه لا يلزم في القرينة أن تكون مماثلة للمعنىٰ، فإنَّ الاستثناء مُضاد للإثبات، ثم هو مُبيّنٌ له، ثم بيّن أنَّ القرينة قد تكون حاصلة من انضمام أمر إلىٰ آخر، ويكون مجموعهما هو القرينة، ثم قال: «ولأنَّ القرينة هي بيانٌ لِما أُريد باللفظ في عُرف الشرع والعادة»(٣).

وبنحوه ابن مُفلح فزاد تفصيلًا في القرينة فقال: «وأما قولهم: تقدُّمُ الحظر ليس بقرينة، لأن القرينة ما يُبين أو يماثل. فليس بصحيح؛ لأن القرينة التي تُبين وتماثل هي التي تُؤكّد حكم ما قارنته، كالوعيد علىٰ المخالفة مع صيغة الأمر، يقتضي الإيجاب ويعضده، لأن الوعيد علىٰ الترك من خصيصة وجوب المأمور به، والقرينة التي تُخرجُ الصيغة عن الموضوع الأصل، تباينُ وتخالفُ، مثل الوعيد علىٰ فعل الشيء مع صيغة استدعائه بتغيُّر الصيغة من الأمر إلىٰ التهديد»(٤).

---

(١) التبصرة في أصول الفقه ص: (٣٩).

(٢) إحكام الفصول في أحكام الأصول ص: (٨٨).

(٣) التمهيد في أصول الفقه (١/ ١٨٣).

(٤) الواضح في أصول الفقه (٢/ ٥٣٦-٥٣٧). وانظر: القرائن عند الأصوليين، د. محمد بن عبد العزيز المبارك (١/ ٣٧).

ومن مجموع ما تقدم يتبين أنَّ القرينة هي: كلّ ما يُبيّن المراد باللفظ، أو يُقوي دلالته، أو ثبوته، سواء صحب اللفظ أو فارقه. ومِن ذلك القرينة التي تصرف الأمر والنهي عن ظاهرهما -وهو الحتم-، إلىٰ غير الحتم[١].



(١) انظر: قرائن صرف الأمر عن الوجوب، دراسة تأصيلية تطبيقية. أ.د. علي الضويحي، ص: (٢٥١-٢٥٢).

المطلب الثاني

أقسام القرائن عند الأصوليين

للقرائن عند الأصوليين أقسام متعددة، وفق اعتبارات مختلفة، تناولها د. محمد المبارك في كتابه: «القرائن عند الأصوليين» بالشرح والبيان والتمثيل، وعليه فإني سأذكرها مختصرة، مِن دراسة د. محمد المبارك(١).

أولًا: أقسام القرائن مِن حيث مصدرها(٢):

١. قرائن شرعيّة، وهي القرائن التي يكون مصدرها الشرع، وقد اعتبرها الأصوليّون في بيان الألفاظ المُجملة، وتعيين المراد من اللفظ المُحتمل، وصرف الألفاظ عن ظاهرها.

٢. قرائن عقلية، وهي القرائن التي يكون مصدرها العقل، وقد اعتبرها الأصوليّون في بيان المراد من النصوص الشرعيّة.

٣. قرائن حسيّة، وهي القرائن التي يكون مصدرها الحِسّ، حيث ذكر الأصوليّون أنَّ العام يُمكن أن يُخصص بالقرينة الحِسيّة.

٤. قرائن عُرفيّة، وهي القرائن التي يكون مصدرها العُرف والعادة، حيث ذكر الأصوليّون أنَّ القرينة العُرفيّة إذا كانت قولًا فإنها تُخصص اللفظ العام، وكذا إن كانت عملًا في عهد النبي ﷺ، فإنها قد تُخصص اللفظ العام.

---

(١) القرائن عند الأصوليين (١/١٠١). وانظر: البرهان في علوم القرآن (٢/٣٤٧-٣٤٨).

(٢) انظر: القرائن عند الأصوليين (١/١٠٣).

ثانيًا: أقسام القرائن مِن حيث قوّة أثرها[1]:

١. قرائن قطعيّة، وهي ما أفادت العلم، أو الحكم القلبي الجازم بمدلولها، وهي تشمل القرائن الحاليّة، والمقاليّة.

٢. قرائن ظنيّة، وهي ما أفادت حكمًا قلبيًا غير جازم بمدلولها، وهذا غالبًا عند انفرادها وعدم تتابعها، علمًا بأنَّ الظن درجات، فمنها ما يُفيد ظنًّا قويًّا، ومنها ما هو دون ذلك.

ثالثًا: أقسام القرائن مِن حيث وظيفتها[2]:

القرائن المُبيِّنة، وهي القرائن التي تُبيّن المراد بالشيء الذي تقترن به، سواء كانت هذه الأشياء غير متضحة الدلالة علىٰ معناها، أو كانت محتملةً لمعانٍ متعددة، أو كانت ظاهرة في معناها إلا أن هذا المعنىٰ غير مراد، فتأتي القرينة لصرفها عن المعنىٰ الظاهر إلىٰ المعنىٰ المُحتمل المراد، وعليه فتنقسم القرينة المُبيِّنة إلىٰ أقسام ثلاثة: قرائن كاشفة، ومخصصة، ومُعممة، ثم المُخصصة علىٰ أنواع ثلاثة: قرينة مُعيِّنة، ومُلغية -بمعنىٰ تُلغي بعض محتملات المُشترك أو كلها-، وصارفة.

القرائن المُقويّة، وهي القرائن التي تُقوي دلالة ما تقترن به أو ثبوته.

رابعًا: أقسام القرائن مِن حيث هيئتها[3]:

١. قرائن مقاليّة.

٢. قرائن حاليّة.

وهذا التقسيم هو الأشهر عند الأصوليين، وقد اعتنوا ببيان القرائن

---

(١) انظر: القرائن عند الأصوليين (١/ ١١١).

(٢) انظر: القرائن عند الأصوليين (١/ ١٢٣).

(٣) انظر: القرائن عند الأصوليين (١/ ١٣٩-١٦٣).

المقاليّة والحالية، واعتمدوا علىٰ كلا القسمين في فهم المراد من النصوص الشرعيّة[(١)].

فالقرينة المقاليّة: هي ألفاظ تقترن بالشيء فتُبيّن المراد به، أو تُقوي دلالته أو ثبوته، وقد يُعبّرون عنها بـ: القرائن اللفظيّة، أو القيود المقاليّة، أو القرائن القوليّة، أو القرائن النُطقيّة.

والقرينة الحاليّة: هي أحوال تقترن بالشيء فتُبيّن المراد به، أو تُقوي دلالته أو ثبوته.

ويُقصد بالأحوال ما يختص به الإنسان وغيره من أموره المُتغيّرة في نفسه وجسمه وصفاته، وما يُحيط بألفاظه وأفعاله من أسباب ومقاصد وعادات، مما يُبين المراد، أو يُقوي دلالته أو ثبوته، فتشمل عندهم جميع ما يُؤثّر في تحديد مراد المُتكلم أو الفاعل مما هو خارج نطاق الألفاظ.

وقد يُعبّرون عنها بـ: شاهد الحال، أو القرينة المعنويّة، أو دلالة الحال، أو مقتضىٰ الحال، أو سياق الخطاب.

والقرائن الحالية ترجع إلىٰ أمرين:

الأول: قرائن أحوال المُتكلّم أو الفاعل، وهي القرائن الحاليّة الخاصة.

والثاني: قرائن الأحوال المُحيطة بالكلام أو الفعل، من أسباب ودواعي ومقاصد، وهي القرائن الحاليّة العامة.

كما أنَّ القرائن الحاليّة الخاصة ترجع إلىٰ عناصر ثلاثة:

العنصر الأول: قرائن أحوال مختصة بالصفات المعهودة، من صدق، وكذب، وحلم، وغضب، ونحو ذلك.

والعنصر الثاني: قرائن أحوال مختصة بما عُهد من مقاصد وعادات خاصّة.

---

(١) انظر: المستصفىٰ (٢/ ٦٠١-٦٠٢)، والمُسوّدة لآل تيمية (١/ ٣٠٩).

والعنصر الثالث: قرائن أحوال مختصة بالهيئات والتصرفات التي تظهر في الوجه، والحركات، والإشارات.

قال الزركشي: «وأما القرائن المعنوية فلا تنحصر»(١).

خامسًا: أقسام القرائن مِن حيث الظهور وعدمه(٢):

١. قرائن ظاهرة، وهي التي تكون ظاهرة في نفسها، ودلالتها، وهو الغالب في القرينة.

٢. قرائن خفيّة، وهي التي تكون خفيّة في نفسها أو في دلالتها، وخفاء القرينة نسبيٌّ بحسب الناظر.

سادسًا: أقسام القرائن مِن حيث الاستقلال وعدمه(٣):

١. القرائن المُستقلّة، وتُسمىٰ: القرائن المُنفصلة، وقد يُعبّر عنها بـ: القرائن الخارجيّة، أو القرائن الزائدة. وهي القرائن التي تستقل بنفسها عن الشيء الذي تقترن به، كنصٍّ آخر أو إجماع(٤).

والقرائن المُستقلّة عند الأصوليين تنقسم أيضًا باعتبار تقدمها عن الشيء الذي تقترن به، وتأخرها عنه إلىٰ: قرائن سابقة -كسبب الشيء-، وقرائن متوسطة -المتزامنة-، وقرائن لاحقة.

٢. القرائن غير المُستقلّة، وتُسمّىٰ: القرائن المُتصلّة، أو القرائن اللازمة. وهي القرائن التي لا تستقلّ بنفسها عن الشيء الذي تقترن به.

وحاصل الأمر أنَّ القرائن إما أن تكون لفظيّة -وهي المقاليّة-، أو معنويّة -وهي الحاليّة-، ثم إنَّ اللفظيّة والمعنويّة إما أن تكون متصلة أو منفصلة،

---

(١) البرهان في علوم القرآن (٢/ ٣٤٧-٣٤٨).

(٢) انظر: القرائن عند الأصوليين (١/ ١٦٥).

(٣) انظر: القرائن عند الأصوليين (١/ ١٧١-١٧٨).

(٤) انظر: صوارف النهي عن مُوجبه وتطبيقاتها الفقهية. د. ياسر مصطفىٰ ص: (١٥٩).

والمتصلّة والمنفصلة إما أن تكون ظاهرة أو خفية، وإما أن تكون مُبيِّنة أو مُقويّة، وإما أن تكون قطعيّة أو ظنيّة، وإما أن تكون شرعيّة أو عقليّة أو حسيّة أو عُرفيّة، والله تعالىٰ أعلم.



المطلب الثالث

موقف العلماء مِن العمل بالقرائن، وبيان أهميتها

ذهب جماهير العلماء إلىٰ العمل بالقرائن، فالقائلون بأنَّ الأصل في دلالة الأمر والنهي الحتم، قد يتأوّلونهما، ويصرفونهما عن ظاهرهما بالقرينة، بل لا خلاف في العمل بها من هذه الجهة مِن حيث الجملة[١]، فإنَّ مَن خالف الجمهور -وهم الظاهرية- يعملون بالقرائن، لكن في نطاق ضيّق، حيث قالوا: لا يصح صرف الأمر والنهي عن حقيقتهما إلا بنصٍّ صحيح صريح، أو إجماع مُتيقن[٢]، وفي هذا يقول الشيخ محمد أبو زهرْة -عن ابن حزم-: «وفي الحق إن الخلاف بينه وبين جمهور الفقهاء ليس في أنَّ الأمر بإطلاقه يُوجب الإلزام بالفعل طلبًا، ولا في أن النهي يُوجب الامتناع عن الفعل، ليس الخلاف بين الظاهريّة والجمهور في ذلك، فهو موضوع اتفاق، إنما الخلاف بينهم في القرائن المانعة من حكم اللزوم، والتي تجعل النص ينتقل مِن دلالته علىٰ الطلب الحتمي إلىٰ الندب أو الإباحة أو الكراهة، فالظاهريّة قصروا الأمور التي تدل علىٰ خروج الطلب عن معناه إلىٰ غيره علىٰ النصوص فقط، فكل أمر علىٰ الوجوب إلا إذا جاء النص يدل علىٰ غيره، وكل نهي علىٰ الوجوب إلا

(١) انظر: تقريب الحصول علىٰ لطائف الأصول من علم الأصول د. غازي العتيبي ص: (٩٣، ١٠٦)، والقرائن عند الأصوليين (٢/٥٣٨، ٥٤٩، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٧٨، ٦٥١)، وصوارف النهي عن مُوجبه وتطبيقاتها الفقهية. د. ياسر مصطفىٰ ص: (٢٠٧)، وصوارف الأمر عن الوجوب وأثرها الفقهي. عبد النور نوّار ص: (١٨٦-١٩٥).

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم (٢/٥-٦، ١٨، ٣٤، ٤١)، والقرائن عند الأصوليين (٢/٦٥٢)، وصوارف النهي عن مُوجبه وتطبيقاتها الفقهية. د. ياسر مصطفىٰ ص: (٢٣٢).

إذا نصّ أو إجماع مبني علىٰ نصّ يدل علىٰ غيره، أما جمهور الحنفية والمالكيّة والشافعيّة فقد وسّعوا في الأدلة التي تدلّ علىٰ الانتقال من الطلب اللازم إلىٰ أقلّ منه»[١].

ومِن هنا نعلم أهميّة القرائن في فهم النصّ الشرعي، وفي هذا يقول الشِّيرازي: «الشريعة وإن تفرقت في الورود فهي كالكلمة الواحدة، يجب جميعها، ويُرتّب بعضها علىٰ بعض»[٢]. ونقل نحوه السّمعاني فقال: «والقرينةُ المنفصلة كالقرينة المُتصلة؛ لأن كلامَ الشرع وإن تفرّق في المورد، وجب ضمّ بعضه إلىٰ بعض، وبناءُ بعضه علىٰ بعض»[٣].

وقال ابن القيم -مُبيّنًا أهمية القرائن-: «فمتىٰ عُرِف مراد المتكلِّم بدليل من الأدلة وجب اتباعُ مراده، والألفاظ لم تُقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يُستدلُّ بها علىٰ مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده، ووضَحَ بأيِّ طريق كان؛ عُمِلَ بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كناية، أو إيماء، أو دلالة عقلية، أو قرينة حاليَّة، أو عادة له مطّردة لا يُخِلُّ بها، أو مِنْ مُقتضىٰ كماله وكمال أسمائه وصفاته، وأنه يمتنع منه إرادةُ ما هو معلوم الفساد، وتركُ إرادة ما هو متيقَّن مصلحته، وأنه يُستدلُّ علىٰ إرادته للنظير بإرادة نظيره ومثله ومُشْبِهه، وعلىٰ كراهة الشيء بكراهة مثله ونظيره ومُشْبِهه، فيقطع العارفُ به وبحكمته وأوصافه علىٰ أنه يريد هذا ويكره هذا، ويحبُّ هذا ويُبغض هذا»[٤].

ويقول الشاطبي -في سياق كلامه عن القرائن الحاليّة أو المعنويّة-: «الأوامر والنواهي من جهة اللفظ علىٰ تساوٍ في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تعلم من

---

(١) ابن حزم حياته وعصره -آراؤه وفقهه، محمد أبو زُهْرة، نشر دار الفكر العربي ص: (٣٤٣)، وانظر: صوارف النهي عن مُوجبه وتطبيقاتها الفقهية. د. ياسر مصطفىٰ ص: (٢٥٤).

(٢) شرح اللُّمَع (١/ ٣٢١).

(٣) القواطع (١/ ٢٨٩)، وانظر: الموافقات (٤/ ٢٦٦).

(٤) أعلام الموقعين (١/ ٤٣٦-٤٣٧)، وانظر بعده: (١/ ٤٣٨).

النصوص، وإن عُلم منها بعض؛ فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلىٰ المصالح، وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا علىٰ قسم واحد، لا علىٰ أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضًا، بل نقول: كلام العرب علىٰ الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنىٰ المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزءة . . . فالعمل بالظواهر أيضًا علىٰ تتبع وتغالٍ بعيد عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف أيضًا»[١].

ومما ينبغي أن يُعلم فيما يتعلّق بالقرائن الصارفة للأمر والنهي: أنها كثيرة ومتفاوتة؛ قوة وضعفًا، ووضوحًا وخفاءً، مما يتنازعها اجتهادات العلماء، وتتفاوت فيها أنظارهم، ولهذا وقع الاختلاف بين الفقهاء في كثير من الأوامر والنواهي الواردة في النصوص الشرعيّة تبعًا لاختلافهم في عدِّ بعض القرائن صارفة أو لا.

قال د. محمد أديب صالح: «وإذا كان الجمهور علىٰ أنَّ مدلول الأمر هو الوجوب، ولا يُصرف عنه إلا بقرينة، فكثيرًا ما اختلفت أنظارهم في وجود القرينة، أو عدم وجودها، وفي تقويم هذه القرينة إن وُجدت، ومقدار صلاحها لصرف الأمر عن ظاهره -وهو الوجوب- إلىٰ معنىٰ آخر؛ فقد تصلح للصرف عند أُناس، ولا تصلح عند آخرين»[٢].



(١) الموافقات (٣/ ٤١٩-٤٢١).

(٢) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (٢/ ٢٢٧)، وانظر: القرائن عند الأصوليين (٢/ ٦٦٥).

المطلب الرابع

قرائن صرف الأمر عن الوجوب

ذكر د. محمد المبارك أنَّ القرائن الصارفة للأمر عن الوجوب كثيرة، ويصعب حصرها، وأنَّ الأُصوليين لم يُفصّلوا الكلام عنها، إنما اقتصروا علىٰ تقرير أصل جواز صرف الأمر عن الوجوب بالقرائن، وكان كلامهم عن أنواع هذه القرائن مجملًا في الغالب.

ثم بيَّن سبب ذلك، وهو أنَّ البحث الأصولي يقتصر علىٰ بيان القواعد والأصول التي تضبط تصرّف المُجتهد مع الأدلة الشرعية، ولهذا فإنَّ ذكر القرائن وتفصيلها يكون في البحث الفقهي، وعليه يكون ورود القرائن في كتب الفقه وشروح الأحاديث، مِن خلال تتبع ما يذكره الفقهاء وشُرَّاح الأحاديث من أدلّة وشواهد وعلل ومناسبات أوجبت ترك ظاهر الأمر في نظرهم(١).

وقد اجتهد د. محمد المبارك في استخراج جملة من القرائن، وكذا الباحث عبد النّور بن نوّار في كتابه: «صوارف الأمر عن الوجوب وأثرها الفقهي»(٢)، وأ.د. علي الضويحي في بحث مختصر منشور ضمن مجموعة دراسات بعنوان: «قرائن صرف الأمر عن الوجوب، دراسة تأصيلية تطبيقية»(٣).

وكان مِن جملة القرائن المذكورة -في المصادر المذكورة-:

---

(١) القرائن عند الأصوليين (٢/ ٦٧٩).

(٢) ص: (٨٥، ١٧٧، ٢٠١).

(٣) ص: (٢٤٥-٢٩٨).

١. الإجماع[١].

٢. القرينة اللفظيّة في النص نفسه سابقة أو لاحقة.

٣. القرينة اللفظيّة في نصٍّ آخر.

٤. التعليل بما يُشعر بعدم الوجوب.

٥. القرينة الحاليّة، مِن هيئة أو أحوال تحتف بالأمر.

٦. الأصول والقواعد الشرعيّة العامة.

٧. التعارض.

٨. المقصد من الأمر.

ويندرج في قرينة: «المقصد من الأمر»: إرادة الأدب والإرشاد.

وممن نبّه علىٰ ذلك: د. محمد المبارك، فعند ذكره لقرينة: «المقصد من الأمر»[٢]، مثّل لها بقصد الإرشاد إلىٰ ما فيه خير المكلّف وصلاحه.

وكذلك الباحث عبد النور بن نوّار، ففي ضمن كلامه عن القرائن المُنفصلة، ذكر قرينة: «معارضة الوجوب بالقواعد العامة وحِكَم التشريع»، ثم ذكر من الأمثلة عليها: الأوامر التي تتعلق بالآداب الدنيويّة المحضة[٣].

---

(١) ذكر أ.د. علي الضويحي في رسالته: «قرائن صرف الأمر عن الوجوب، دراسة تأصيلية تطبيقية»، ضمن مجموعة دراسات ص: (٢٩٢-٢٩٤) مسألة عدّ الإجماع قرينة من القرائن، فذهب إلىٰ أنَّ الإجماع ليس هو الصارف لذلك الأمر عن حقيقته، بل القرينة الناهضة التي احتفّت به هي التي أخرجته عن تلك الحقيقة، فانعقد عليها الإجماع لكونها صادقة في دلالتها علىٰ الصرف بما لا يدع مجالًا للشك، وحينئذٍ تكون القرينة هنا هي المُؤسسة لصرف الأمر عن حقيقته، ثم جاء الإجماع ليكون مُؤكِّدًا لذلك التأسيس.

قلتُ: ويُمكن أن يُقال: إنَّ القرينة قد تخفىٰ علىٰ الناظر، ويكون الإجماع هو الظاهر، فيُعدّ عندئذٍ هو القرينة، والقرينة بمعناها العام تشمل الأدلة، ومنها الإجماع، والله تعالىٰ أعلم.

(٢) القرائن عند الأصوليين (٢/٧١٨، ٧٢٠).

(٣) صوارف الأمر عن الوجوب وأثرها الفقهي ص: (٣٦٧، ٣٨٥)

وأيضًا أ.د. علي الضويحي، فإنه قال -ضمن تعداده للقرائن الحاليّة-: «الصورة الخامسة: أن يأمر النبي ﷺ بأمر يكون عند المأمور وازعٌ علىٰ الإتيان به بحكم أنَّ غريزة الإنسان داعية إليه، وحينئذٍ يكون ذلك الوازع قرينة حاليّة لصرف الأمر عن الوجوب».

وذكر من فروع ذلك: الأمر الوارد في فضائل الأعمال[(١)].

وسيأتي في المطلب السادس[(٢)]، بيان أثر الأدب علىٰ دلالة الأمر والنهي.



(١) قرائن صرف الأمر عن الوجوب، دراسة تأصيلية تطبيقية، ضمن مجموعة دراسات ص: (٢٨٦).
وهذا المعنىٰ أشار له الشاطبي في الموافقات (٣/ ٣٨٥).

(٢) ص: (١٤٠، ١٦١).

المطلب الخامس

قرائن صرف النهي عن التحريم

ذكر د. محمد المبارك أنَّ القرائن الصارفة للنهي عن التحريم كثيرة، ويصعب حصرها، وأنَّ الأُصوليين لم يُفصّلوا الكلام عنها، كما تقدم في الكلام عن قرائن صرف الأمر عن الوجوب(١)، وإنما جاء الكلام عنها مُفصلًا في كتب الفقه وشروح الأحاديث، مِن خلال تتبع ما يذكره الفقهاء وشُرَّاح الأحاديث من أدلّة وشواهد وعلل ومناسبات أوجبت ترك ظاهر النهي في نظرهم(٢).

وقد اجتهد د. محمد المبارك في استخراج جملة من القرائن، وكذا د. ياسر مصطفىٰ في كتابه: «صوارف النهي عن موجبه وتطبيقاتها الفقهية»(٣).

وكان مِن جملة القرائن المذكورة -نحو ما تقدم في قرائن صرف الأمر عن الوجوب(٤)-:

١. الإجماع.

٢. القرينة اللفظيّة في النص نفسه سابقة أو لاحقة.

٣. القرينة اللفظيّة في نصٍّ آخر.

٤. التعليل بما يُشعر بعدم الوجوب.

---

(١) ص: (١٣٥).

(٢) القرائن عند الأصوليين (٢/ ٧٢٦).

(٣) ص: (٢٦١).

(٤) ص: (١٣٥-١٣٦).

٥. القرينة الحاليّة، مِن هيئة أو أحوال تحتف بالأمر.

٦. الأصول والقواعد الشرعيّة العامة.

٧. التعارض.

٨. المقصد من الأمر.

ويندرج في قرينة: «المقصد من النهي»: إرادة الأدب والإرشاد.

وممن نبّه علىٰ ذلك: د. محمد المبارك، فعند ذكره لقرينة: «المقصد من النهي ومعناه»[١]، مثّل لها بقصد الأدب والإرشاد.

وكذلك د. ياسر مصطفىٰ حيث ذكر مقصد الإرشاد[٢].

وسيأتي في المطلب السادس[٣]، بيان أثر الأدب علىٰ دلالة الأمر والنهي.



(١) القرائن عند الأصوليين (٢/ ٧٤١-٧٤٣).

(٢) صوارف النهي عن موجبه وتطبيقاتها الفقهية ص: (٢٦٢، ٢٧٨، ٢٨٣).

(٣) ص: (١٤٠، ١٦١).

المطلب السادس

أثر الأدب على دلالة الأمر والنهي(١)

أولًا: موقف العلماء من معنى الأدب في الأمر والنهي.

تقدم ذكر المعاني التي ترد لها صيغتي الأمر والنهي عند الأصوليين، وكان منها: معنىٰ الأدب، والإرشاد(٢).

وتقدم(٣) نقد الغزالي لإفراد هذا المعنىٰ -وهو الأدب- حيث قال: «وهذه الأوجه عدَّها الأصوليون شغفًا منهم بالتكثير، وبعضها كالمتداخل، فإن قوله ﷺ: «كُلْ مِمَّا يَلِيكَ»(٤)، جُعل للتأديب، وهو داخل في الندب، والآداب مندوبٌ إليها»(٥).

---

(١) وقفتُ علىٰ بحثين في خصوص هذا الموضوع: الأول: رسالة ماجستير من جامعة أم القرىٰ للباحث/ إبراهيم بن صالح الزهراني، بعنوان: «أثر الأدب في دلالة الأمر والنهي دراسة تأصيلية تطبيقية»، وهي بإشراف/ د. غازي بن مرشد العتيبي، للعام الجامعي ١٤٣٣-١٤٣٤هـ. والثاني: بحثٌ مُحكّم منشور في مجلة جامعة القصيم، المجلد (١٠) - العدد (٣). شهر رجب ١٤٣٨هـ، ص: (١٣٦٧-١٤٢٣) بعنوان: «الآداب وأثرها في دلالة الأمر والنهي التكليفي» للدكتور/ محمد بن علي اليحيىٰ. وقد أجادا وفقهما ربي، وأفدتُ من عملهما جزاهما الله خيرًا.

(٢) ص: (٩٣-٩٤، ١١٠)، وانظر: البرهان في أصول الفقه (١/ ٢١٧-٢١٨)، والمحصول، للرازي (٢/ ٣٩)، والتحبير شرح التحرير (٥/ ٢١٨٦-٢١٨٧، ٢٢٨١)، وانظر: البحر المُحيط (٣/ ٢٧٥-٢٧٦، ٣٦٧-٣٦٨)، وإرشاد الفُحول (١/ ٤٥٢-٤٥٣، ٤٩٦).

(٣) ص: (٩٣).

(٤) أخرجه البخاري (حديث ٥٣٦٧، ٥٣٦٨)، ومسلم (حديث ٢٠٧٨).

(٥) المُستصفىٰ من علم الأصول (٢/ ٦٦١-٦٦٢).

والغزالي إنما نقد التكلف في تعداد وتكثير معاني الأمر والنهي، لا إنكار معنىٰ الأدب، فهو يعتبره، ولكن يرىٰ أنه داخل في معنىٰ الندب.

والحاصل أنَّ أكثر الأصوليين علىٰ أنَّ مِن معاني الأمر والنهي: الأدب، وأنهما يأتيان للتأديب، بل علىٰ هذا أكثر أهل العلم.

ثانيًا: ذِكْر كلام أهل العلم في عدّ الأدب مِن معاني الأمر والنهي.

تكلّم العلماء قديمًا عن معاني الأوامر والنواهي الشرعية، بناء علىٰ فهمهم لها، وأنها تتنوع إلىٰ الحتم، والأدب، والإباحة، وغيرها، وعامّة أهل العلم علىٰ أنَّ مِن معاني الأمر والنهي في الشريعة الأدب، بل لم أقف علىٰ خلاف في ذلك، وهو يُبيّن أنَّ الأدب عندهم يُعدّ قرينة لصرف الأمر والنهي عن ظاهرهما إلىٰ غير الحتم، وفيما يلي ذكر بعض النصوص الواردة عن السلف والعلماء، في عدّ الأدب وما في معناه قرينة لصرف الأمر والنهي عن ظاهرهما:

١. أبو بكر الصديق ﷺ:

في قصة مخالفته لأمر النبي ﷺ له بالاستمرار في إمامة الناس حينما حضرهم ﷺ وقد شرعوا في الصلاة؛ فعن عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ ﷺ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ ذَهَبَ إِلَىٰ بَنِي عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ؛ لِيُصْلِحَ بَيْنَهُمْ، فَحَانَتِ الصَّلاةُ، فَجَاءَ الْمُؤَذِّنُ إِلَىٰ أَبِي بَكْرٍ، فَقَالَ: أَتُصَلِّي لِلنَّاسِ فَأُقِيمُ؟ قَالَ: نَعَمْ. فَصَلَّىٰ أَبُو بَكْرٍ، فَجَاءَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَالنَّاسُ فِي الصَّلاةِ، فَتَخَلَّصَ حَتَّىٰ وَقَفَ فِي الصَّفِّ، فَصَفَّقَ النَّاسُ، وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ لا يَلْتَفِتُ فِي صَلاتِهِ، فَلَمَّا أَكْثَرَ النَّاسُ التَّصْفِيقَ الْتَفَتَ، فَرَأَىٰ رَسُولَ اللهِ ﷺ، فَأَشَارَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللهِ ﷺ: أَنِ امْكُثْ مَكَانَكَ. فَرَفَعَ أَبُو بَكْرٍ ﷺ يَدَيْهِ، فَحَمِدَ اللهَ عَلَىٰ مَا أَمَرَهُ بِهِ رَسُولُ اللهِ ﷺ مِنْ ذَلِكَ، ثُمَّ اسْتَأْخَرَ أَبُو بَكْرٍ حَتَّىٰ اسْتَوَىٰ فِي الصَّفِّ، وَتَقَدَّمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فَصَلَّىٰ، فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ: «يَا أَبَا بَكْرٍ، مَا مَنَعَكَ أَنْ تَثْبُتَ

إِذْ أَمَرْتُكَ؟». فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: مَا كَانَ لابْنِ أَبِي قُحَافَةَ أَنْ يُصَلِّيَ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللهِ ﷺ[١].

فهنا توجه لأبي بكر الصديق رضي الله عنه من النبي ﷺ أمرٌ؛ كما في قوله: «فَأَشَارَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللهِ ﷺ: أَنِ امْكُثْ مَكَانَكَ». وقوله: «فَحَمِدَ اللهَ عَلَىٰ مَا أَمَرَهُ بِهِ رَسُولُ اللهِ ﷺ». وقوله: «يَا أَبَا بَكْرٍ، مَا مَنَعَكَ أَنْ تَثْبُتَ إِذْ أَمَرْتُكَ؟»، فكان من الصديق رضي الله عنه مخالفة هذا الأمر؛ لِما فهمه من كون الأمر لغير الحتم، إنما من باب الأدب، وأقرّه النبي ﷺ علىٰ ذلك، فدلّ ذلك علىٰ صحّة فهم الصديق رضي الله عنه من كون المراد بالأمر غير الحتم.

قال ابن تيمية: «فسلك أبو بكر مسلك الأدب معه، وعَلم أن أمره أمر إكرام لا أمر إلزام، فتأخر تأدبًا معه لا معصية لأمره»[٢].

وقال الملا علي القاري -في سياق ذكر الأجوبة في قصة أبي بكر رضي الله عنه-: «أن أبا بكر فهم أن سلوك الأدب أولىٰ من امتثال الأمر[٣] . . . لأن الكلام في أمر عُلم بالقرائن أنه لرعاية حال المأمور دون الآمر، ففي الامتثال إيهام إخلال بكمال الأدب مع الآمر، وإن كان في الامتثال أدب أيّ أدب، وفي إيثار الأدب إظهار رعاية حال الآمر، والإعراض عن حال المأمور بكل وجه، فكان هذا أولىٰ وأكمل»[٤].

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٦٩١)، ومسلم (حديث ٤١٤).

(٢) منهاج السنة (٤/٧٠٦).

(٣) ذكر ابن حجر الهيتمي هذه القاعدة: «سلوك الأدب أولىٰ من امتثال الأمر»، ثم قيّدها فقال: «سلوك الأدب أولىٰ من امتثال الأمر الذي عُلم من الآمر عدم الجزم بقضيته . . .».
[انظر: الدر المنضود في الصلاة والسلام علىٰ صاحب المقام المحمود، لابن حجر الهيتمي ص: (١٣٤)، ونيل الأوطار، للشوكاني (٢/٣٣٧-٣٣٨)، ورسالة: أثر الأدب في دلالة الأمر والنهي، دراسة تأصيلية تطبيقية، للباحث/ إبراهيم الزهراني ص: (١٣٣)].

(٤) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٢/٢٠٣). وانظر فيه أيضًا (٣/٢٠٤).

فبيّن هنا أنَّ أبا بكر رضي الله عنه فهم أنَّ الأمر كان علىٰ وجه الأدب ومراعاة حال أبي بكر رضي الله عنه تواضعًا منه ﷺ، فقابل أبو بكر رضي الله عنه ذلك بمراعاة حال الآمر -وهو أعظم وأجلّ ﷺ- أدبًا وتوقيرًا له، وأقرّه ﷺ علىٰ ذلك.

٢. علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

في حديث الْبَرَاء بْن عَازِبٍ رضي الله عنهما قَالَ: لَمَّا صَالَحَ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَهْلَ الْحُدَيْبِيَةِ كَتَبَ عَلِيٌّ بَيْنَهُمْ كِتَابًا، فَكَتَبَ: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ ﷺ. فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ: لا تَكْتُبْ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ، لَوْ كُنْتَ رَسُولًا لَمْ نُقَاتِلْكَ، فَقَالَ لِعَلِيٍّ: «امْحُهُ»، فَقَالَ عَلِيٌّ: مَا أَنَا بِالَّذِي أَمْحَاهُ، فَمَحَاهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِيَدِهِ[(١)].

ففي هذا الحديث توجه لعلي رضي الله عنه أمرٌ من النبي ﷺ؛ كما في قوله: «امْحُهُ»، فكان من علي رضي الله عنه مخالفة هذا الأمر؛ لِما فهمه من كون الأمر لغير الحتم، إنما هو من باب المصلحة، ومراعاة للأدب في حق النبي ﷺ، وأقرّه النبي ﷺ علىٰ ذلك، فدلّ ذلك علىٰ صحّة فهم علي رضي الله عنه من كون المراد بالأمر غير الحتم.

قال النووي: «وهذا الذي فعله علي رضي الله عنه من باب الأدب المستحب؛ لأنه لم يفهم من النبي ﷺ تحتيم محو عليٍّ بنفسه، ولهذا لم ينكر، ولو حتَّم محوه بنفسه لم يجز لعليٍّ تركه، ولَمَا أقره النبي ﷺ علىٰ المخالفة»[(٢)].

٣. سلاَّم بن أبي مُطيع الخُزاعيّ البصري[(٣)].

نقل ابن رجب عن ابن المُبارك أنه قال: «أخبرنا سلاَّم بن أبي مُطيع، عن

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٢٧١٥)، ومسلم (حديث ١٨٣١).

(٢) شرح صحيح مسلم (٤/ ١٢/ ١٤٧)، وانظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٨/ ٨٨)، والمفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٣/ ٦٣٥-٦٣٦).

(٣) هو أبو سعيد سلاَّم بن أبي مُطيع الخُزاعيّ، مولاهم البصري، الثقة القدوة، صاحب سنة، مِن خُطباء أهل البصرة وعقلائهم. مات سنة ١٦٤هـ، وقيل: سنة ١٧٣هـ، وصححه الذهبي. [انظر: تهذيب الكمال (١٢/ ٢٩٨)، وسير أعلام النبلاء (٧/ ٤٢٨)].

ابن أبي دخيلة[١]، عن أبيه[٢] قال: كنت عند ابن عمر، فقال: «نهىٰ رسول الله ﷺ عن الزبيب والتمر»، يعني: أن يُخلطا. فقال لي رجل من خلفي: ما قال؟ فقلتُ: حرَّم رسول الله ﷺ الزبيب والتمر. فقال عبدالله بن عمر: كذبتَ، فقلتُ: ألم تقل نهىٰ رسول الله ﷺ عنه، فهو حرام؟ فقال: أنت تشهد بذاك؟ قال سلاَّم: كأنه يقول: مِن نهي النبي ﷺ ما هو أدب»[٣].

فهذا النص يُبين أنَّ معنىٰ الأدب في النهي مشهورٌ عندهم، وأنه يختلف عن نهي التحريم.

٤. الإمام أبو حنيفة:

نقل ابن عبد البر عن أبي حنيفة أنه حمل النهي عن منع الجار جاره من غرز خشبه في جداره علىٰ الاختيار والندب، قال ابن عبد البر: «قال أبو حنيفة وأصحابه معنىٰ الحديث المذكور[٤] عندنا الاختيار والندب في إسعاف الجار وبرّه إذا سأله ذلك، علىٰ نحو قول الله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبۡتَغُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَكَاتِبُوهُمۡ﴾ [النور: ٣٣]. ولم يختلف علماء السلف أن ذلك علىٰ الندب لا علىٰ الإيجاب، فكذلك معنىٰ هذا الحديث عندهم، وحملوه علىٰ معنىٰ قوله ﷺ: «إذا استأذنت أحدكم امرأته إلىٰ المسجد فلا يمنعها»[٥]، وهذا معناه عند الجميع الحض والندب علىٰ حسبما يراه الزوج من الصلاح والخير في ذلك»[٦]. وهذا نحو ما ذكره ورجحه الطحاوي في هذه المسألة[٧].

(١) لم أقف على ترجمته، ولكن ذكره البخاري في التاريخ فقال: «عن أبيه سمع ابن عمر، روىٰ عنه سلاّم بن أبي مُطيع». [انظر: التاريخ الكبير (٨/ ٤٣٤)].

(٢) لم أقف على ترجمته، ولكن ذكره البخاري في التاريخ، وأبو حاتم فقالا: «سمع ابن عمر، روىٰ عنه ابنه». [انظر: التاريخ الكبير (٩/ ٢٩)، والجرح والتعديل (٩/ ٣٦٨)].

(٣) لم أقف علىٰ هذه القصّة عند غير ابن رجب في جامع العلوم والحِكَم ص: (٥٢٧).

(٤) هو حديث أبي هريرة ﷺ الآتي عند نقل كلام الإمام مالك بن أنس.

(٥) أخرجه البخاري (حديث ٨٨٣)، ومسلم (حديث ٤٣٥) مِن حديث ابن عمر ﷺ.

(٦) التمهيد (١٨/ ٤٢٨-٤٢٩)، والاستذكار (٨/ ١٧٩).

(٧) شرح مشكل الآثار (٦/ ٢٠٦).

فجعل أبو حنيفة وأصحابه النهي من باب الأدب مع الجار، وهذا نحو اختيار مالك -الآتي-، واستدلوا علىٰ ذلك بأدلّة وقرائن تصرف النهي عن ظاهره.

٥. الإمام مالك بن أنس:

سُئل مالك عن حديث أبي هريرة ﷺ: «لا يَمْنَعْ جَارٌ جَارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَهُ فِي جِدَارِهِ»(١).

قال مالك -في رواية عبدالله بن عبد الحكم(٢)-: «ليس يُقضىٰ علىٰ رجلٍ أن يغرزَ خشبةً في جداره لجاره، وإنما نرىٰ أن ذلك كان من رسول الله ﷺ علىٰ الوَصَاة بالجار»(٣).

وقال مالك أيضًا -في رواية ابن القاسم(٤)-: «ما أرىٰ أن يُقضىٰ به، وما أراه إلا من وجه المعروف من النبي ﷺ»(٥).

وفي رواية ابن نافع(٦) أنَّ مالكًا سُئل عن معنىٰ قول رسول الله ﷺ: «لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبةً في جداره» هل ذلك من رسول الله ﷺ علىٰ وجه الوصاة بالجار، أم يَقضي به القضاة؟

فقال: «أرىٰ ذلك أمرًا دلَّ الناس عليه، وأُمروا به في حق الجار.

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٢٤٧٦)، ومسلم (حديث ١٦٤٨).

(٢) هو أبو محمد عبدالله بن عبد الحكم بن أعين بن ليث المِصري المالكي، الفقيه، مفتي الديار المصرية، صاحب مالك. وُلِد سنة ١٥٥هـ، ومات سنة ٢١٤هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٢٢٠)].

(٣) التمهيد (١٨/ ٤٢٨)، والاستذكار (٨/ ١٧٩).

(٤) هو أبو عبدالله عبد الرحمن بن القاسم العُتَقِي، المِصري، عالم الديار المصريّة ومُفتيها، صاحب مالك. وُلد سنة ١٣٢هـ، ومات سنة ١٩١هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (٩/ ١٢٠)].

(٥) التمهيد (١٨/ ٤٢٩)، والاستذكار (٨/ ١٧٩).

(٦) هو عبدالله بن نافع الصَّائغ، من كبار فقهاء المدينة، وليس هو بالمُتوسّع في الحديث جدًا، بل كان بارعًا في الفقه، وُلد سنة نيّف وعشرين ومئة، ومات سنة ٢٠٦هـ، كما رجحه الذهبي. وهو المراد عند الإطلاق بخلاف عبدالله بن نافع الزُّبيري. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٣٧١)].

قيل: أفترىٰ أن يَقضي به القضاة؟

قال: قد كان المُطَّلب[(١)] يقضي به عندنا، وما أراه إلا دليلًا علىٰ المعروف، وإني منه لفي شك»[(٢)].

قال الباجي: «نهيه ﷺ عن أن يمنع جاره يغرز خشبه في جداره. روىٰ في المجموعة ابن نافع عن مالك: أن ذلك علىٰ وجه المعروف والترغيب في الوصية بالجار ولا يقضىٰ به . . . وروىٰ ابن وهب عن مالك: هو أمر رغب رسول الله ﷺ فيه. وقال ابن القاسم: لا ينبغي له أن يمنعه ولا يقضي به عليه، وهذا علىٰ ما قال، إلا أن ظاهر الأمر عند مالك وأكثر أصحابه الوجوب، ولكنه يعدل عنه بالدليل، وبهذا قال أبو حنيفة»[(٣)].

فجعل الإمام مالك النهي من باب الأدب، علىٰ أنه اختُلف في دلالة النهي -في الحديث- فقيل إنه علىٰ التحريم وهو ما ذهب إليه الشافعي وأحمد وجماعة لأدلة أخرىٰ ذكرها ابن عبد البر[(٤)].

٦. الإمام الشافعي:

قال في الرسالة -في سياق ذكر أنواع البيان في النصوص الشرعيّة-: «ومِن جِماع عِلْم كتاب الله: العلمُ بأنَّ جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب. والمعرفةُ بناسخ كتابِ الله ومنسوخه، والفرضِ في تنزيله، والأدب، والإرشاد، والإباحة»[(٥)].

وقال في أحكام القرآن: «وما نهىٰ اللهُ عنه فهو محرَّمٌ حتىٰ توجد الدلالةُ عليه بأنَّ النهي عنه علىٰ غير التحريم، وأنه إنما أُريد به الإرشاد أو تنزُّهًا

(١) من القضاة في زمن الإمام مالك، ولكني لم أقف علىٰ ترجمته.

(٢) الاستذكار (٨/ ١٨٠-١٨١).

(٣) المنتقىٰ شرح موطأ مالك (٧/ ٤٠٩).

(٤) انظر: التمهيد (١٨/ ٤٢٨-٤٣٥)، والاستذكار (٨/ ١٧٨-١٨٠)، والمنتقىٰ شرح موطأ مالك (٧/ ٤٠٩).

(٥) الرسالة ص: (٤٠-٤١).

أو أدبًا للمنهيّ عنه، وما نهىٰ عنه رسولُ الله ﷺ كذلك أيضًا»[١].

وقال في آخر كتاب جماع العلم: «أصلُ النَّهي من رسول الله ﷺ أنَّ كلَّ ما نَهىٰ عنه فهو مُحرَّمٌ، حتىٰ تأتيَ عنه دلالة تدلُّ علىٰ أنه إنما نهىٰ عنه لمعنىٰ غيرِ التحريم، إما أراد به نهيًا عن بعض الأمور دون بعض، وإما أراد به النهيَ للتنزيه عن المنهيّ والأدبِ والاختيار. ولا نُفرّق بين نهي النبي ﷺ إلا بدلالةٍ عن رسول الله ﷺ، أو أمرٍ لم يختلف فيه المسلمون»[٢].

فهذه النصوص تُبيّن أنَّ الشافعي جعل إرادة الأدب من النهي قرينة لصرفه عن ظاهره -وهو التحريم-، فإذا دلّ الدليل علىٰ إرادة الأدب من النهي والأمر كان ذلك قرينة لصرفهما عن ظاهرهما.

وقد ذكر الشافعيّ في سياق كلامه عن أثر النهي، مِن جهة اقتضائه الفساد، ما قد يصلح أن يكون ضابطًا للتفريق بين نهي التحريم، ونهي الاختيار والأدب، حيث جعل النهي علىٰ ثلاثة أحوال:

الحال الأول: أن ينهىٰ النبي ﷺ عن شيءٍ ليس في ملك الإنسان، إنما في ملك غيره، فنهي تحريم[٣]، وإذا خالف العبد النهي، وأخذ ما نُهي عنه، فإنَّ أخذه له لا يُحلّه له؛ لأنه لم يأتِ من الوجه الذي يُحلُّه، فأموال الناس -مثلًا- ممنوعة من غيرهم، إلا أن يملك الرجلُ مالَ الرجلِ بما يُحلّ من بيع أو هبة أو غير ذلك، فإذا اشترىٰ الرجل شراء منهيًّا عنه، فالتحريم فيما اشترىٰ قائم بعينه؛ لأنه لم يأته من الوجه الذي يَحلُّ منه، فلا يَحِلُّ المُحرَّمُ، إذ لا تكون المعصية بالبيع المنهيِّ عنه تُحِلُّ مُحرَّمًا[٤]. فبيّن تحريم هذا النوع، ثم رتّب عليه فساد التصرّف.

---

(١) أحكام القرآن ص: (٢١٦).

(٢) جماع العلم ص: (١٢٥)، وانظر: المدخل إلىٰ علم السنن، للبيهقي (٢/٤٦٨).

(٣) انظر: جماع العلم ص: (١٢٦-١٢٨).

(٤) انظر: الرسالة ص: (٣٤٣، ٣٤٨-٣٤٩)، جماع العلم ص: (١٣٢).

والحال الثاني: أن ينهىٰ النبي ﷺ عن فعل شيء في ملك الإنسان، أو شيءٍ مُباحٍ له ليس بملكٍ لأحد، فهذا النهي نهي اختيارٍ وأدب، لكن لا ينبغي أن نرتكبه، ولهذا فإذا عَمَد فعلَ ذلك أحدٌ كان عاصيًا بالفعل، ويكون قد ترك الاختيار، ولا يحرمُ مالُه، ولا ما كان مُباحًا له[١].

ومراده هنا أنَّ النهي بهذه القرينة انصرف عن ظاهره -وهو التحريم- إلىٰ الأدب والاختيار، وأثر فعل المكلف بمخالفة النهي هنا لا أثر له علىٰ تحريم ماله أو ما كان مباحًا له، بل ذلك باقٍ علىٰ أصله مِن الحِلّ، فلا يترتب علىٰ مُخالفة النهي الفساد، ولكن إن فعله عامدًا، وكان عالمًا بالنهي، فهو عاصٍ بالفعل؛ لمُخالفة النهي؛ لأنَّ نهي الأدب والاختيار عنده كالتحريم في المنع، ولكنّ مُخالفته دون مخالفة نهي التحريم.

وقد مثّل الشافعي لِما كان للأدب والاختيار بـ: الأمر بالأكل مما يليه، والنهي عن الأكل من رأس الطعام، والنهي عن التعريس علىٰ قارعة الطريق، قال: «فإن أكل مما لا يليه، أو مِن رأس الطعام، أو عرَّسَ علىٰ قارعة الطريق: أثِم بالفعل الذي فعله، إذا كان عالمًا بنهي النبي ﷺ، ولم يُحرِّم ذلك الطعام. وذلك أنَّ الطعام غيرُ الفعل، ولم يكن يحتاجُ إلىٰ شيءٍ يَحِلُّ له به، الطعامُ كان حلالًا، فلا يحرمُ الحلالُ عليه بأن عصىٰ في الموضع الذي جاء منه الأكلُ. ومثل ذلك النهيُ عن التعريس علىٰ قارعة الطريق، الطريقُ له مُباحٌ، وهو عاصٍ بالتعريس علىٰ الطريق، ومعصيتُه لا تُحرِّمُ عليه الطريق. وإنما قلتُ يكونُ فيها عاصيًا، إذا قامت الحجّةُ علىٰ الرجلِ بأنه كان عَلِمَ أن النبي ﷺ نَهىٰ عنه»[٢].

وقد بيّن الشافعي في الأمثلة المتقدمة معنىٰ النهي والأمر فيها، فقال مثلًا في تعليل الأمر بالأكل مما يليه، والنهي عن الأكل من رأس الطعام: «ولم

---

(١) انظر: الرسالة ص: (٣٤٩-٣٥٣)، جماع العلم ص: (١٣٢) ومختصر البويطي ص: (١٠٣٢).

(٢) جماع العلم ص: (١٣٢-١٣٤).

يكن أمرُه أن يأكل مِن بين يديه، ولا يأكل من رأس الطعام، إذا كان مباحًا له أن يأكل ما بين يديه وجميع الطعام، إلا أدبًا في الأكل من بين يديه؛ لأنه أجملُ به عند مُواكِله، وأبعدُ له مِن قُبْح الطِّعْمَة والنَّهَم، وأَمَرَه ألاّ يأكل من رأس الطعام؛ لأنّ البركة تنزل منه له، علىٰ النظر له في أن يُبارَك له بركةً دائمةً يدومُ نزولُها، وهو يُبيح له إذا أكل ما حول رأسَ الطعام أن يأكل رأسه»[١].

فكانت هذه المعاني ومنها: الأدب، قرينة لصرف النهي والأمر إلىٰ غير التحريم والوجوب؛ إنما للأدب والاختيار، ولهذا قال الشافعي في ختام بحث النهي من الرسالة: «وقد مثّلتُ قبلَ هذا النَّهيَ الذي أريدَ به غيرُ التحريم بالدلائل»[٢].

وأكّد هذا المعنىٰ عن الشافعي: المُزني في سياق بيانه الفرق بين نهي التحريم، ونهي الاختيار والأدب علىٰ مذهب الشافعي[٣].

---

(١) الرسالة ص: (٣٤٣-٣٥٢)، وانظر: مختصر البُويطي ص: (١٠١٩، ١٠٣٢).

(٢) الرسالة ص: (٣٥٥).

(٣) كتاب الأمر والنهي علىٰ معنىٰ الشافعي: من مسائل المزني ص: (٣٤٠-٣٤١)، وفيه: «النهي المُحرِّم من السنن. سُئل المُزني عن بعض سنن رسول الله ﷺ المُحرّمة، فقال: من ذلك نهيه عن بيع الغرر . . . وعن نكاح المتعة، وعن الشّغار، وما كان في معنىٰ هذا. والنهي علىٰ معنىٰ الاختيار. سُئل المزني عن ذلك، فقال: نهيه عن القِران بين التمرتين، والتمرُ مِلكٌ للآكل، **فمخرج ذلك عندنا علىٰ أدب الأكل**، ونهيه ﷺ عن كشف التمرة عما في جوفها، فيُشبه عندي أن يكون ذلك لئلا يجد في جوفها ما يستقذرها به، ويظن ذلك بغيرها ولا تطب نفسه بأكلها، أو لا يقنع بما أنعم الله عليه منها فيأكلها حين يبلغ ذلك منها، ونهيه عن التعريس علىٰ قارعة الطريق، فمعناه عندي علىٰ حسن النظر للبائت، وفي قوله: «فإنها مأوىٰ الحيّات» **دليل علىٰ أن ذلك خوف عليهم من إذائهم؛ لشفقته ورأفته عليهم ﷺ، لا تحريمًا للتعريس علىٰ الطريق**، ومن ذلك: نهيه عن أن يأكل من فوق رأس الثريد، وقوله: «فإن البركة تنزل من فوق» **دليلٌ علىٰ أنه أراد استدامة البركة للآكل، لا تحريمًا لأكله من فوق**، وقوله ﷺ: «سمِّ الله وكلْ مما يليك» علىٰ حسن الأدب، وجميل المُؤاكلة». ثم قال في آخر البحث: «وهذا نحو مذهب الشافعي فتفهّمه ولا تُقلِّد مَن وضعَه، وبالله التوفيق». وانظر أيضًا: مختصر البويطي ص: (١٠٣٢).

ثم إن الشافعي أورد إيرادًا علىٰ التفريق الذي ذكره بين نهي التحريم، ونهي الاختيار والأدب، فقال: «فإن قال قائلٌ: فما الفرقُ بين هذا والأوّل؟ قيل له: مَن قامت عليه الحُجّةُ يعلمُ أنَّ النبيَّ نهىٰ عما وصفنا، ومَن فعل ما نُهي عنه -وهو عالمٌ بنهيه- فهو عاصٍ بفعله ما نُهيَ عنه، وليستغفرِ اللهَ ولا يعود. فإن قال: فهذا عاصٍ، والذي ذكرتَ في الكتاب قبله في النكاح والبيوع عاصٍ، فكيف فرّقت بين حالهما؟ فقلتُ: أما في المعصية فلم أُفرّق بينهما؛ لأني قد جعلتهما عاصيين، وبعضُ المعاصي أعظمُ من بعض»[1].

وهنا قد يُشكل علىٰ كلام الشافعي أنَّه لم يُفرّق بين نهي التحريم ونهي الاختيار والأدب في كونهما معصية، والمُتقرر عند كثير من الأصوليين أنَّ غير نهي التحريم، حكمه حكم المكروه من عدم لزوم الإثم، وهذا ظاهر من جعلهم معنىٰ التحريم قسيم لمعنىٰ الأدب وغيره من معاني النهي[2].

لكن نقل الزركشي عن القاضي حسين[3] في تعليقه في كتاب الأيمان وجهين في أنَّ فعل المكروه هل هو معصية أم لا؟ وقال: إنَّ الشافعي مرّض القول فيه ومال إلىٰ أنه معصية[4].

ثم نقل بعده عن القاضي أنه قال: «المعصية ضربان: محرّمٌ يتعلّق به الإثم، ومعصية مِن طريق المُخالفة لا يتعلّق بها إثم، فتوقف الشافعي عن كونه معصية فيه إثم»[5]. أي: المكروه.

---

(١) الرسالة ص: (٣٥٣-٣٥٤).

(٢) انظر: ما تقدم ص: (١١٠)، والإحكام، لابن حزم (٤/ ٢٦٩)، ونهاية المطلب، لإمام الحرمين (١٢/ ٢٤٣)، وشرح مختصر الروضة (١/ ٣٨٣)، وإرشاد الفحول (١/ ٧٤).

(٣) هو أبو علي حسين بن محمد بن أحمد المَرُّوذِي، ويُقال: المَرْوَرُّوذي، الشافعي، القاضي، العلاّمة، شيخ الشافعية بخُراسان، وهو مِن أصحاب الوجوه في المذهب، وكان من أوعية العلم، وكان يُلقب بحبر الأُمّة. مات سنة ٤٦٢هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٢٦٠)].

(٤) البحر المحيط (١/ ٣٩٦).

(٥) البحر المحيط (١/ ٣٩٦).

ثم نقل الزركشي أنَّ الرافعي حكىٰ في باب الصيد والذبائح عن الشيخ أبي حامد أنَّ ترك التسمية علىٰ الذبيحة يقتضي الإثم، مع تصريحه بكراهة الترك(١).

قلتُ: وما تقدم عن الشافعي في جماع العلم صريح في كون مُخالفة نهي الأدب والاختيار معصية تقتضي الإثم، ولذا ألزم المُخالف بالاستغفار والتوبة(٢)، ولكن بقيود حيث قال: «أثِم بالفعل الذي فعله، إذا كان عالمًا بنهي النبي ﷺ»، فالقيد الأول: أن يكون مختارًا للفعل. والثاني: العلم بنهي النبي ﷺ(٣).

(١) البحر المحيط (١/ ٣٩٦).

(٢) انظر: جماع العلم ص: (١٣٣)، والرسالة ص: (٣٥٣).

(٣) قال الشاطبي -في سياق ذكر الفعل الذي لا حرج فيه وسكوت النبي ﷺ عنه-: «وأما المكروه؛ فغير داخل تحته علىٰ ما هو المقصود؛ لأن سكوته عليه يؤذن إطلاقُه بمساواة الفعل للترك، والمكروه لا يصح فيه ذلك؛ لأن الفعل المكروه منهيٌّ عنه، وإذا كان كذلك؛ لم يصح السكوت عنه . . . فإن قيل: من مسائل كتاب الأحكام أن المكروه معفوٌّ عنه من جهة الفعل، ومعنىٰ كونه معفوًا عنه هو معنىٰ عدم الحرج فيه، وأنت تثبت هنا الحرج بهذا الكلام.
قيل: كلا، بل المراد هنا غير المراد هنالك؛ لأن الكلام هنالك فيما بعد الوقوع لا فيما قبله، ولا شك أن فاعل المكروه مصادم للنهي بحتًا كما هو مصادم في الفعل المحرم، ولكن خفة شأن المكروه وقلة مفسدته صيرته بعدما وقع، في حكم ما لا حرج فيه؛ استدراكًا له من رفق الشارع بالمكلف، ومما يتقدمه من فعل الطاعات تشبيهًا له بالصغيرة التي يكفرها كثير من الطاعات؛ كالطهارات، والصلوات، والجمعات، ورمضان، واجتناب الكبائر، وسائر ما ثبت من ذلك في الشريعة، والصغيرة أعظم من المكروه؛ فالمكروه أولىٰ بهذا الحكم، فضلًا من الله ونعمة.
وأما ما ذكر هنا من مصادمة النهي لرفع الحرج؛ فنظرٌ إلىٰ ما قبل الوقوع، ولا مرية في أن الأمر كذلك؛ فلا يمكن والحال هذه أن يدخل المكروه تحت ما لا حرج فيه». الموافقات (٤/ ٤٣٤-٤٣٧).
وقال في الاعتصام (٢/ ٣٧٨-٣٧٩): «فالمرتكب للمكروه لا يصح أن يقال فيه: مخالف ولا عاصٍ، مع أن الطاعة ضدُّها المعصية، وفاعل المندوب مطيع لأنه فاعل ما أُمر به، فإذا اعتبرت الضدَّ؛ لزم أن يكون فاعل المكروه عاصيًا؛ لأنه فاعلٌ ما نُهي عنه، لكن ذلك غير صحيح؛ إذ لا يطلق عليه عاصٍ . . . وإذا تأمّلنا المكروه -حسبما قرره الأصوليون-؛ وجدناه ذا طرفين: طرف من حيث =

فالشافعي فرّق بين نهي التحريم ونهي الاختيار والأدب في أثر النهي علىٰ الفعل، وأيضًا في رتبة المعصية، فليست مخالفة نهي التحريم، كمخالفة نهي الاختيار والأدب، وإن اشتركا في كونهما معصية[(١)].

= هو منهيٌّ عنه، فيستوي مع المحرم في مطلق النهي، فربما يُتوهم أن مخالفة نهي الكراهية معصية من حيث اشترك مع المحرم في مطلق المخالفة.

غير أنه يصد عن هذا الإطلاق الطرف الآخر، وهو أن يعتبر من حيث لا يترتب علىٰ فاعله ذم شرعي، ولا إثم ولا عقاب، فخالف المحرم من هذا الوجه، وشارك المباح فيه؛ لأن المباح لا ذم علىٰ فاعله، ولا إثم ولا عقاب، فتحاموا أن يطلقوا علىٰ ما هذا شأنه عبارة المعصية».

قلت: وكلام الشاطبي يتعلق بالمكروه عند الفقهاء -وهو أعم من نهي الكراهة-، بخلاف ما تقدم عن الشافعي إنما هو في سياق الكلام عن نهي الكراهة والتنزيه الوارد في الأخبار، والله تعالىٰ أعلم.

(١) ومن هنا -في التفريق بين نهي التحريم والأدب- وقع الخلاف بين الشافعية في جملة من المسائل بسبب الاختلاف في فهم مراد الشافعي من نهي الأدب، قال ابن حجر في فتح الباري (١٢/٢٨٨-٢٨٩) -عند مسألة التسمية علىٰ الطعام والأكل باليمين-: «قال النووي: أجمع العلماء علىٰ استحباب التسمية علىٰ الطعام في أوله. وفي نقل الإجماع علىٰ الاستحباب نظر، إلا إن أُريد بالاستحباب أنه راجح الفعل، وإلا فقد ذهب جماعة إلىٰ وجوب ذلك، وهو قضية القول بإيجاب الأكل باليمين؛ لأن صيغة الأمر بالجميع واحدة. قوله: «وكل بيمينك ومما يليك» قال شيخنا في شرح الترمذي: حمله أكثر الشافعية علىٰ الندب، وبه جزم الغزَالي، ثم النووي، لكن نصّ الشافعي في الرسالة وفي موضع آخر من الأم علىٰ الوجوب. قلت: وكذا ذكره عنه الصيرفي في شرح الرسالة، ونقل البويطي في مختصره: أن الأكل من رأس الثريد والتعريس علىٰ الطريق والقران في التمر وغير ذلك مما ورد الأمر بضده حرام. ومثّل البيضاوي في منهاجه للندب بقوله ﷺ: «كل مما يليك»، وتعقبه تاج الدين السبكي في شرحه بأن الشافعي نص في غير موضع علىٰ أن من أكل مما لا يليه عالمًا بالنهي كان عاصيًا آثمًا. قال: وقد جمع والدي نظائر هذه المسألة في كتاب له سماه: كشف اللبس عن المسائل الخمس. ونصر القول بأن الأمر فيها للوجوب. قلت: ويدل علىٰ وجوب الأكل باليمين ورود الوعيد في الأكل بالشمال . . . وثبت النهي عن الأكل بالشمال وأنه من عمل الشيطان . . .». وانظر: مختصر البويطي ص: (١٠٣٢)، والإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي (٤/١٠١٩-١٠٢٠).

وقد قيّد جلال الدين المحلي النهي فقال: «أما أكل المكلف مما يليه فمندوب، ومما يلي غيره فمكروه، ونص الشافعي علىٰ حرمته للعالم بالنهي عنه، محمول علىٰ المشتمل علىٰ الإيذاء». شرح جمع الجوامع مع حاشية العطّار (١/ ٤٧٠). =

. . . .

= والنووي قد فهم أنَّ نهي الأدب عند الشافعي لغير الحتم، بل للتنزيه، ولذا قال ابن حجر في الفتح (١٢/ ٢٩٠) عند مسألة الأمر بالأكل باليمين وذكر اختيار النووي -بعد نقل أدلة من قال بالوجوب-: «ولم ينفصل عن اختياره أنَّ الأمر أمر ندب».

ومما يدل أيضًا علىٰ اختلاف الشافعية في فهم مراد الشافعي ما نقله النووي في مسألة حكم الاستنجاء باليمين حيث قال: «أما حكم المسألة، فقال الأصحاب: يكره الاستنجاء باليمين كراهة تنزيه ولا يحرم، هكذا صرح به الجمهور، قال الشيخ أبو حامد في تعليقه: يستحب أن يستنجي بيساره، وهو منهي عن الاستنجاء بيمينه نهي تنزيه لا تحريم. وقال إمام الحرمين: الاستنجاء باليمين مكروه غير محرم. قال: وحرّمه أهل الظاهر. وقال ابن الصباغ وآخرون: الاستنجاء باليسار أدب، وليس اليمين معصية، وقال القاضي أبو الطيب وآخرون: يُستحب أن يستنجي بيساره. وقال المحاملي والفوراني والغزّالي في البسيط والبغوي والرُّوْيَانِيّ وصاحب العدة وآخرون: يكره باليمين. وقال أبو محمد الجويني في الفروق والبغوي في شرح السنة: النهي عن اليمين نهي تأديب. وعبارات الجمهور ممن لم أذكرهم نحو هذه العبارات. وقال الخطابي: النهي عن الاستنجاء باليمين عند أكثر العلماء نهي تأديب وتنزيه، وقال بعض أهل الظاهر لا يجزئه. وأما قول المصنف: لا يجوز الاستنجاء باليمين. فكذا قاله سليم الرازي في الكفاية والمتولي والشيخ نصر في كتبه التهذيب والانتخاب والكافي، وكذا رأيته في موضع من تعليق أبي حامد، وظاهر هذه العبارة تحريم الاستنجاء باليمين، ولكن الذي عليه جمهور الأصحاب أنه مكروه كراهة تنزيه كما ذكرنا، ويؤيده قول الشافعي في مختصر المزني: النهي عن اليمين أدب. ويمكن أن يحمل كلام المصنف وموافقيه علىٰ أن قولهم: لا يجوز. معناه: ليس مباحًا مستوي الطرفين في الفعل والترك، بل هو مكروه راجح الترك، وهذا أحد المذهبين المشهورين في أصول الفقه، وقد استعمل المصنف: لا يجوز. في مواضع ليست محرمة وهي تتخرج علىٰ هذا الجواب . . .». المجموع شرح المُهذّب (٢/ ١٢٦).

قلتُ: وقول الشافعي كما نقله المزني إن نظرت إليه دون استصحاب لمذهب الشافعي في نهي الأدب اختلّ الفهم له، حيث قال: «والفرق بين أن يستطيب بيمينه فيُجزيء، وبالعظم فلا يُجزيء: أن اليمين أداة، والنهي عنها أدبٌ، والاستطابة طهارة . . .». فهنا لا تلازم بين الإجزاء وبين التنزيه وعدم الإثم عند مخالفة النهي، فالشافعي ذكر ضابطًا وهو أن النهي إذا كان عن فعل شيء في ملك الإنسان، لم يكن لمخالفة الإنسان له أثر في الحكم، من جهة فساده، فمن استنجىٰ بيمينه أجزأ عنه لكن مع الإثم، ولا نقول له أعد المسح، ومسحك باطل، لكن الفعل منهيٌّ عنه، نهي أدب، يلزم بفعله مع العلم بالنهي الإثم، مع عدم فساد الفعل، والله تعالىٰ أعلم.

ولهذا حينما ذكر المسألة القرطبي في المُفهم (١/ ٥١٨) قال: «مسألة مَن استنجىٰ بيمينه فإنه أساء وأجزأه. وقال أهل الظاهر: لا يُجزئه؛ لاقتضاء النهي فساد المنهي عنه. وعند الجمهور لا يقتضيه، =

ونقل البويطي في مختصره نحو ما تقدم عن الشافعي، وزاد -فيما يتعلق بالأمر-: «والإرشاد والإباحة: كلّ ما أمرني فيه مما أملك، فإن أتيتُ ذلك، فقد أتيتُ الاختيار، وإلا كنتُ آثمًا ولم يحرم عليّ مالي. والله أعلم. وأصله: قوله جل وعز: ﴿فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فالحرّة والأمة داخلتان في هذا المعنىٰ، فإذا فعلتُ ذلك كنتُ آثمًا، ولم تحرم عليَّ الزوجة والأمة . . .»(١).

ونقل عنه أيضًا بعده: «وكل أمر أَمَر به النبي ﷺ فيما أملك فهو بمنزلة نهيه فيما أملك، فأمره أدب وإرشاد، فمَن ترك ذلك فقد ترك الاختيار والأدب، ولا يحرم عليه ماله، وهو بمنزلة نهيه . . .» مع تفصيل في الأمر(٢).

= وأيضًا فإنَّ الجمهور صرفوا هذا النهي إلىٰ غير ذات المنهي عنه، وهو احترامُ المطعوم واليمين، والمطلوب -الذي هو الإنقاء- قد حصل، فيُجزيء عنه».

(١) مختصر البُويطي ص: (١٠١٩).

(٢) مختصر البُويطي ص: (١٠٣٢-١٠٣٥). ونقل البويطي عن الشافعي ما يدل علىٰ فرق بين الأمر والنهي، وأنَّ أمر الإرشاد والأدب منه ما هو علىٰ الحتم؛ كما تقدم أعلاه فيما نقله في مسألة اعتزال الحرة والأمة في الحيض، ومنه ما هو علىٰ غير الحتم، بمعنىٰ أنَّ تركه ليس بمعصية، فقال: «وكل أمر أَمَر به النبي ﷺ فيما أملك فهو بمنزلة نهيه فيما أملك، فأمره أدب وإرشاد، فمَن ترك ذلك فقد ترك الاختيار والأدب، ولا يحرم عليه ماله، وهو بمنزلة نهيه، فأما النهي فواحد» المعنىٰ أنَّ نهي الأدب واحد في لزومه وترتب الإثم في مخالفته، بخلاف الأمر، ثم قال: «وأصل الرُّخصة والأمر فيما أملك وفيما هو مُباحٌ لي: قول الله تبارك وتعالىٰ: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْۚ﴾ [المائدة: ٢]. وقوله: ﴿فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الجمعة: ١٠]. وقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمۡ﴾ [النور: ٣٣]. وقوله: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَٰمَىٰ مِنكُمۡ﴾ [النور: ٣٢]. والأصل أنَّ هذا كله مُباحٌ إن فعلتُه أو لم أفعله، إنما هو رُخصة، وأمرٌ دلّ الله جل ثناؤه عليه، فإن ترك أن ينكح الأيامىٰ أو المُكاتبة إذا علم فيه خيرًا أو يُنكح الصالح من عباده فقد ترك الاختيار والأدب، ولا يحرم عليه شيءٌ من ذلك. والانتشار والصيد رُخصة لا يأثم بتركها» ثم ذكر مسألة التفضيل في العطية وأنَّ الأمر فيها للاختيار الذي لا يأثم بتركه وذكر الأدلة الصارفة للأمر عن ظاهره ص: (١٠٣٦). فدل سياق كلامه هنا علىٰ أنَّ أمر الأدب والاختيار عند الشافعي الأصل فيه أنه لغير الحتم، وقد يكون للحتم، إلا أنَّ مُخالفته لا يترتب عليها الفساد، والله تعالىٰ أعلم.

والحال الثالث: نقله المُزني عن الشافعي، وهو أنَّ النهي عن فعل شيء في ملك الإنسان قد يأتي علىٰ التحريم -وهذا كالاستثناء للحال الثاني-، فلو خالف وفعل خلاف النهي، لا يُخرج ذلك النهي عن التحريم بفعله -فهو من جهة أثر النهي كالحال الأول-، ومثّل لذلك بالنهي عن الشرب في آنية الفضة، والنهي عن لبس الحرير للرجال، فالفضة قد تكون ملكًا للشارب فيها، وقد فرض الله الزكاة في الفضة، والفعل فيها كما نهىٰ النبي ﷺ حرام، وكذا الحرير، ثم قال: «ونهيه عن اشتمال الصَّمّاء، وأن يحتبيَ الرجل في الثوب الواحد ليس علىٰ فرجه منه شيءٌ، والثوب قد يكون ملك المُشتمِل والمُحتبي، فمُلكُه حلالٌ، وفعلُه به حرامٌ؛ لعلّة كشف العورة، كالفعل الحرام في شراب آنية الفضة ولبس الحرير كما وصفت، وهذا نحو مذهب الشافعي»[١].

وخلاصة مذهب الشافعي: أنَّ الأمر والنهي الأصل فيهما الحتم واللزوم، ولا يُصرفان عن ظاهرهما إلا بدليل.

كما أنه يرىٰ أنَّ من معاني النهي: **الأدب**، وهو قرينة لصرف النهي عن ظاهره، إذا دلَّ الدليل علىٰ إرادة الأدب منه، وهو في اللزوم نحو نهي التحريم، إلا أنَّ مخالفته دون مخالفة نهي التحريم في الرُّتبة، والأمر بنحوه إلا أنَّ أمر الأدب والاختيار لا يأثم بمخالفته في الغالب لكونه لغير الحتم، لكنه قد يأتي للحتم كما تقدم[٢].

وكون الأدب قرينة لصرف النهي عن التحريم، ليس ذلك بإطلاق، خاصة إذا عارضها قرينة أقوىٰ في الدلالة علىٰ التحريم، ولهذا حينما ذكر الشافعي بعض النواهي التي هي داخلة في باب الآداب، ومن مقاصدها الأدب، لكن

---

(١) كتاب الأمر والنهي علىٰ معنىٰ الشافعي: من مسائل المزني ص: (٣٣٥-٣٤١)، وانظر: مختصر البويطي ص: (١٠٣٢) حيث نقل عن الشافعي أنه قال: «ونهىٰ عن اشتمال الصمّاء، فإن فعل ففعله غير جائز؛ لتركه الاختيار، ولا يحرم عليه ثوبه ولا صلاته».

(٢) في الحاشية ص: (١٥٤).

لمَّا اشتملت علىٰ مقصد ومعنىٰ يقتضي عنده التحريم قال بتحريم الفعل، كما تقدم[١] فيما نقله المزني عن الشافعي حيث قال: «ونهيه عن اشتمال الصَّمّاء، وأن يحتبيَ الرجل في الثوب الواحد ليس علىٰ فرجه منه شيءٌ، والثوب قد يكون ملك المُشتمِل والمُحتبي، فمُلكُه حلالٌ، وفعلُه به حرامٌ؛ لعلّة كشف العورة . . .»[٢].

٧. إسحاق بن راهوية:

سُئِلَ إسحاق بن راهوية عن جلود الثعالب؟ فقال: «السنة في جلود الثعالب، وكل شيء من السباع، أن لا يصلي فيها لابس، فإن صلّىٰ فصلاته فاسدة، لِما خص النبي ﷺ في النهي في جلود السباع. ومعنىٰ نهيه: التحريم، إلا ما عُلم أنه نهىٰ علىٰ معنىٰ الأدب»[٣].

فدلَّ كلام إسحاق علىٰ أنَّ مِن معاني النهي: الأدب، وأنه خلاف التحريم، فإذا دل الدليل علىٰ إرادة الأدب من النهي صُرف عن التحريم إلىٰ الأدب.

٨. الإمام أحمد:

نقل عبدالله بن الإمام أحمد، عن أبيه، أنه سمعه يذكر أنَّ نهي النبي ﷺ منه ما هو علىٰ التحريم، ومثّل له بنهي النبي ﷺ عن أن تُنكح المرأة علىٰ عمّتها أو علىٰ خالتها، ونهيه ﷺ عن جلود السِّباع، ومنه ما هو نهي أدب[٤].

هذا اللفظ الذي نقله ابن رجب، ولفظه في مسائل عبدالله: «سألتُ أبي أن قومًا يقولون: إنما نهي النبي ﷺ أدب.

---

(١) ص: (١٥٥).

(٢) كتاب الأمر والنهي علىٰ معنىٰ الشافعي: من مسائل المزني ص: (٣٣٥-٣٤١)، وانظر: الرسالة ص: (٣٥١)، ومختصر البويطي ص: (١٠٣٢).

(٣) مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية برواية إسحاق بن منصور الكوسج (مسألة ٢٣١٣)

(٤) جامع العلوم والحِكَم، لابن رجب ص: (٥٢٨).

فقال لي: نهىٰ رسول الله ﷺ أن تُنكح المرأة علىٰ خالتها، وعلىٰ عمتها، فلم يُعلم الناس اختلفوا في أنه إذا تزوج المرأة علىٰ عمتها، أو علىٰ خالتها أن يُفرّق بينهما، ونهىٰ رسول الله ﷺ عن كل ذي ناب من السباع، ونهىٰ عن لحوم الحمر، وأن تفترش مسوك السباع»[١].

فدلّ كلام الإمام أحمد علىٰ أنَّ مِن معاني النهي: الأدب، وهو خلاف التحريم، وكونه من معاني النهي دلّ ذلك علىٰ أنه قرينة لصرف النهي عن التحريم.

٩. أبو بكر الأثرم:

في مسألة النهي عن الشرب قائمًا وتعارض الأخبار فيها، نقل ابن حجر عن الأثرم أنه سلك مسلك الجمع وأنه حمل النهي علىٰ التأديب والإرشاد.

قال ابن حجر: «سلك آخرون في الجمع: حمل أحاديث النهي علىٰ كراهة التنزيه، وأحاديث الجواز علىٰ بيانه، وهي طريقة الخطابي وابن بطال في آخرين، وهذا أحسن المسالك وأسلمها وأبعدها من الاعتراض، وقد أشار الأثرم إلىٰ ذلك أخيرًا فقال: إن ثبتت الكراهة حملت علىٰ الإرشاد والتأديب لا علىٰ التحريم، وبذلك جزم الطبري وأيده بأنه لو كان جائزًا ثم حرمه، أو كان حرامًا ثم جوّزه لبين النبي ﷺ ذلك بيانًا واضحًا، فلما تعارضت الأخبار بذلك جمعنا بينها بهذا»[٢].

فجعل الأثرم من معاني النهي الأدب والإرشاد، وأنه خلاف التحريم.

---

(١) مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه عبدالله (مسألة ١٢٢٣). قلتُ: وكلامه في المسائل لا يختلف عن المنقول عند ابن رجب؛ إذ ما نقله ابن رجب يُفسّر الموجود في المسائل، وهو أنَّ الإمام أحمد أراد أن يُبين للسائل أنَّ نهي النبي ﷺ ليس كله نهي أدب، وإنما منه ما هو نهي تحريم أيضًا.

(٢) فتح الباري (١٢/٦٧٦).

١٠. أبو عيسىٰ الترمذي:

في مسألة النهي عن البول قائمًا، وتعارض الأخبار فيها، ترجم بباب: «باب النهي عن البول قائمًا»، وقال فيه آخره: «ومعنىٰ النهي عن البول قائمًا علىٰ التأديب لا علىٰ التحريم، وقد روي عن عبدالله بن مسعود، قال: إن من الجفاء أن تبول وأنت قائم»[١].

فهذه نصوص جماعة من السلف، من الصحابة ومَن بعدهم؛ كالأئمة الأربعة وأصحابهم، وغيرهم، علىٰ أنَّ النهي من معانيه الأدب، وأنَّه إذا دلّ الدليل علىٰ إرادة الأدب من الأمر والنهي، كان ذلك قرينة لصرفهما عن ظاهرهما، وعلىٰ هذا عامّة أهل العلم ممن بعدهم من الفقهاء وشُرّاح الحديث، كابن قُتيبة[٢]، والحكيم الترمذي[٣]، وابن جرير الطبري[٤]، وابن خُزيمة[٥]، وابن المنذر[٦]، والطحاوي[٧]، وابن حِبان[٨]، والخطّابي[٩]،

---

(١) سنن الترمذي بعد (حديث ١١).

(٢) انظر: تأويل مختلف الحديث ص: (٢٤٣، ٥٥٢-٥٥٤).

(٣) انظر: المنهيات ص: (٢٣-٢٤، ١٤٨-١٤٩، ١٥٩، ١٦٦، ١٧٠، ١٨٤، ١٨٦، ١٩٦، ٢١٢، ٢٤٣).

(٤) انظر: تهذيب الآثار مسند علي رضي الله عنه (٤/ ٣٣-٣٤)، ومسند عمر رضي الله عنه (١/ ١٨٨، ١٩٢، ٢٨٣-٢٨٤، ٤٣٦-٤٣٧)، ومسند ابن عباس رضي الله عنهما (١/ ٥١٨)، (٢/ ٧٨٥)، وتهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- ص: (٢٢٤، ٢٢٨، ٤٠٦، ٤١٣، ٥١٨)، وتفسير الطبري (٦/ ٣٧٤)، (٥/ ٧٨)، وشرح صحيح البخاري، لابن بطال (٥/ ٥٥-٥٦)، (٩/ ٤١٢).

(٥) انظر: صحيح ابن خُزيمة قبل (حديث ٢٨٣٣)، وبعد (حديث ١٩١٠)، وقبل (حديث ٢٥٨٦)، وقبل (حديث ٢٥، ٢٣١ -وبعده-، ٢٩٩١، ٢٩٩٣)، وبعد (حديث ٢١٦٣)، وقبل (حديث ٢٠٢٥).

(٦) انظر: الأوسط (٧/ ١٦٧)، (١٠/ ١٠٥، ١١٨). وانظر: شرح ابن بطال علىٰ صحيح البخاري (٦/ ٢٨٦).

(٧) شرح معاني الآثار (٤/ ٢٧٦).

(٨) انظر: المسند الصحيح علىٰ التقاسيم والأنواع (١/ ٦٦)، (٢/ ٤٧)، (٢/ ١٤٧-١٥١)، (٢/ ٣٩٧).

(٩) انظر: أعلام الحديث شرح صحيح البخاري (١/ ٢٤٤)، (١/ ٢٥٣-٢٥٤)، ومعالم السنن (١/ ٥٤، ٧٠)، (٣/ ٢٢)، (٤/ ٢٢).

وابن شاهين(١)، والمُهلَّب بن أبي صُفْرة(٢)، وابن بطَّال(٣)، والبيهقي(٤)، وابن عبد البر(٥)، . . . .

(١) انظر: الناسخ والمنسوخ من الحديث ص: (٤٥٤).

(٢) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٦/ ٧٨).

(٣) انظر: شرح صحيح البخاري (٦/ ٧٨)، (١/ ٢٤٣-٢٤٤)، (٧/ ٩-١٠)، (٩/ ٣٣٦).

(٤) انظر: الآداب بعد (حديث ٥٨٢).

(٥) انظر: التمهيد (١٣/ ٢١٨-٢٢٢)، (١٦/ ٨٦)، والاستذكار (٥/ ٤٢٨).

جاء كلام ابن عبد البر في التفريق بين نهي التحريم، ونهي الأدب، في بعض المواضع مُجملًا، والأقرب أنه تابع الشافعي- كما تقدم ص: (١٥٥)- في كون نهي الأدب يتفق مع نهي التحريم في اللزوم والحتم، ويختلف عنه في أثر المخالفة علىٰ الفعل من عدم الفساد في نهي الأدب، وأنه دون نهي التحريم في الرتبة، كما في التمهيد (٢٢/ ١٨٨، ١٩٢-١٩٣)، (٢٢/ ٣٠٦، ٣٤٩-٣٥٠)، والاستذكار (٥/ ٤٢٦-٤٢٧)، كما أنه تابع الشافعي فيما ذكره من الضوابط والفروق بين نهي التحريم، ونهي الأدب.

فمن ذلك قال التمهيد (٢٢/ ٣٠٦) -عند حديث ابن عمر ﵄ في صحيح مسلم (حديث ٢٠٧٦) في مسألة النهي عن الأكل والشرب بالشمال-: «وفي هذا الحديث أدبُ الأكل والشرب، ولا يجوزُ لأحد أن يأكلَ بشماله، ولا أن يشربَ بشماله؛ لنهي رسول الله ﷺ عن ذلك، وفي أمره ﵇ بالأكل باليمين والشرب بها نهيٌ عن الأكل بالشمال والشرب بها؛ لأنَّ الأمر يقتضي النهيَ عن جميع أضداده، فمَن أكل بشماله، أو شرب بشماله، وهو بالنهي عالمٌ، فهو عاصٍ لله، ولا يحرمُ عليه مع ذلك طعامُه ذلك ولا شرابُه؛ لأنَّ النهيَ عن ذلك نهيُ أدبٍ لا نهيُ تحريم.

والأصلُ في النهي: أنَّ ما كان لي ملكًا، فنُهيتُ عنه، فإنما النهيُ عنه تأدُّبٌ وندبٌ إلىٰ الفضل والبرِّ، وإرشادٌ إلىٰ ما فيه المصلحةُ في الدنيا، والفضلُ في الدين، وما كان لغيري، فنُهيتُ عنه، فالنهيُ عنه نهيُ تحريم وتحظير، والله أعلم».

وقال في التمهيد (٢٢/ ٢٩٥) -في مسألة النهي عن الأكل بالشمال، والمشي في نعلٍ واحدة-: «قد مضىٰ القولُ في الأكل بالشمال . . . وليس في الأكل بالشمال ما يحتاج إلىٰ تفسير؛ لأن كلَّ سامع له يستوون في فهمه، وكذلك النهيُ عن المشي في نعلٍ واحدة، يستوي أيضًا لفظُه ومعناه في الفهم، ومَن فعل شيئًا من ذلك عالمًا بالنهي، مُستَخِفًّا به، فهو لله عاصٍ، وأمره إليه، إن شاء غفر له، وإن شاء عذَّبه، فلا ينبغي للمرء أن يمشي في نعل واحدة . . .».

لكنه في الاستذكار (١٠/ ٦٩) قال -عن النهي بالمشي في نعلٍ واحدة-: «هذا نهي أدب وإرشاد، والله تعالىٰ أعلم. وإجماعهم أنه: إذا مشىٰ في نعلٍ واحدة لم يحرم عليه النّعل، وليس عاصيًا عند الجمهور، وإذا كان بالنهي عالمًا. وأما أهلُ الظاهر، فقالوا: هو عاصٍ إذا كان بالنهيِ عالمًا». =

والبغوي[١]، وأبي الوليد ابن رُشد[٢]، وابن العربي[٣]، والنووي[٤]، وابن جُزي الكلبي[٥]، والعيني[٦]، وغيرهم.

قال ابن حجر -في بيان كون إرادة الأدب من جملة القرائن لصرف النهي عن ظاهره- عند ترجمة البخاري: باب النهي عن الاستنجاء باليمين: «أي باليد اليمنىٰ، وعبر بالنهي إشارة إلىٰ أنه لم يظهر له هل هو للتحريم أو للتنزيه، أو أن القرينة الصارفة للنهي عن التحريم لم تظهر له، وهي أن ذلك أدب من الآداب . . .»[٧].

= فحكىٰ قول الجمهور مع قول أهل الظاهر، ولم يُرجح بينهما، إلا أنَّ متابعته للشافعي في الفروق بين نهي التحريم ونهي الأدب كما في التمهيد (٢٢/ ١٨٨)، يُقوي متابعته أيضًا في حكم نهي الأدب، وهو اللزوم والحتم، إلا أنه دون التحريم، علىٰ أنَّ ابن عبد البر لم ينسب ما ذكره من الفروق بين نهي التحريم والأدب، للشافعي أو إلىٰ مذهبه، والله تعالىٰ أعلم.

(١) انظر: شرح السنة (١/ ٣٦٧)، (٢/ ٤٢٢)، (١١/ ٣٨١).

(٢) انظر: البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة (١٧/ ٣٨٧)، (١٨/ ٤٤٢-٤٤٣، ٥٣٩)، والمقدمات الممهدات (٣/ ٤٥٠).

(٣) انظر: المسالك في شرح موطأ مالك (٧/ ٢٩٧-٢٩٨).

(٤) انظر: شرح صحيح مسلم (١/ ٣/ ١٧٣)، (٥/ ١٣/ ٢٥٥).

(٥) انظر: القوانين الفقهية ص: (٦٣٦).

(٦) عمدة القاري (٢/ ٤٤٩).

(٧) فتح الباري (١/ ٤٣٧)، وتعقبه العيني فقال: «هذا كلام فيه خبط؛ لأن في الحديث الذي عقد عليه الباب النهي عن ثلاثة أشياء، فلابد من التعبير بالنهي. وأما أنه للتحريم أو للتنزيه فهو أمر آخر، وليس تعبيره بالنهي لعدم ظهور ذلك، ولا لعدم القرينة الصارفة عن التحريم ...» عمدة القاري (٢/ ٤٤٦).

ورد عليه ابن حجر فقال: «أراد الشارح الأمر الآخر؛ فنبه علىٰ أن السبب في العدول عن الجزم بالحكم بأن يقول: باب تحريم الاستنجاء باليمين، أو كراهة الاستنجاء باليمين، احتمال أنّه لم يظهر له الحكم فاقتصر علىٰ لفظ النّهي الصالح لكل منهما، وقد ذكر الشارح اختلاف العلماء في الحكم المذكور وأن الجمهور علىٰ أنّه للتنزيه، وأن الظاهرية وبعض الشّافعيّة والحنابلة قالوا: إنّه للتحريم». [انتقاض الاعتراض في الرد علىٰ العيني في شرح البخاري (١/ ١٧١)].

وأخذ القاضي عِياض والقرطبي من اعتبار أهل العلم الأدب قرينة لصرف الأمر والنهي، وأنّ مِن معانيهما الواردة في النصوص الأدب: أنَّ الأصل في الأوامر والنواهي في باب الآداب أنها لغير الحتم، بل هي من باب الأمور المُندوب إليها[(١)].

قال القرطبي في عددٍ من الأوامر؛ كالأمر بالأكل باليمين، ومما يليك، والتسمية علىٰ الطعام، ونحوها، أنها علىٰ الندب، وعلل ذلك بكونها من باب مكارم الأخلاق، ومِن المحاسن المُكمِّلة، ثم قال: «والأصل فيما كان من هذا الباب: الترغيب، والندب»[(٢)].

وقال في مسألة الأمر بالانتعال باليمين في الابتداء، وبالشمال عند الخلع، والنهي عن المشي في نعلٍ واحدة: «وقد رخّص بعض السلف في المشي في نعلٍ واحدةٍ. وهو قولٌ مردودٌ بالنصوص المذكورة[(٣)]، ولا خلافَ: في أنَّ أوامر هذا الباب ونواهيه: إنما هي من الآداب المُكمّلة، وليس شيءٌ منها علىٰ الوجوب ولا الحظر عند مُعتبرٍ بقوله من العلماء»[(٤)].

ﷺ ثالثًا: ذكر ما يُستفاد من كلام أهل العلم المُتقدم في أثر الأدب على دلالة الأمر والنهي.

١. أنَّ عامّة أهل العلم علىٰ أنَّ مِن معاني الأمر والنهي في الشريعة الأدب، ولم أقف علىٰ خلاف بين أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين في

(١) انظر: إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٦/٤٨٩)، وأيضًا: (٦/٥٢٨)، (٦/٦١٦-٦١٧)، (٢/٧٤)، (٢/٦٠٧)، (٧/١٨٨)، (٥/٢٠٣)، والمُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/٢٩٨)، وانظر فيه أيضًا (١/٥١٩-٥٢٠)، (٥/ ٢٨٠-٢٩١، ٢٩٥-٣٠١، ٤١٥-٤١٦).

(٢) المُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/٢٩٨).

(٣) أي: لورود النهي، فلا يستقيم إطلاق القول في الترخيص بفعل علىٰ خلاف النهي الوارد، ولو كان النهي للكراهة.

(٤) المُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/٤١٥-٤١٦).

كون الأدب قرينة لصرف الأمر والنهي إلىٰ غير الحتم، من الندب أو الكراهة، ولهذا فإنَّ فرض الخلاف في المسألة، وذكْر أدلة للفريقين -المثبت والنافي- لا يصح.

٢. ذكر أهل العلم أنَّ مِن معاني الأمر والنهي: الأدب، وهو خلاف التحريم مِن جهتين:

الأولىٰ: الأثر علىٰ الفعل، فلا يقتضي الفساد.

والثانية: ترتب الإثم، فعند الجمهور لا يترتب الإثم علىٰ المخالفة إلا ما تقدم عن الشافعي وتابعه ابن عبد البر، حيث جعلا مخالفة نهي الأدب معصية يترتب عليها الإثم، لكن رتبتها دون معصية مخالفة نهي التحريم.

٣. أنَّ نهي الأدب وأمر الأدب والإرشاد يطلق ويُراد به ما يُقابل الحتم مِن الندب أو الكراهة، عدا الشافعي -ومن تابعه- فلا يلزم ذلك عنده، حيث إن نهي الأدب عنده علىٰ الحتم، وأمر الأدب والإرشاد تارة يأتي علىٰ الحتم، وتارة يأتي علىٰ غير الحتم، لكنهما -أمر ونهي الأدب- عنده لا يقتضيان الفساد في المُخالفة.

٤. كون الأدب قرينة لصرف الأمر والنهي عن ظاهرهما[1]، أو أنَّ الأصل في الأوامر والنواهي في باب الآداب أنها لغير الوجوب والتحريم[2]، لا يعني ذلك عدم وجود أوامر ونواهي في باب الآداب للحتم واللزوم، فقد

---

(١) اختار د. محمد بن علي اليحيىٰ في بحثه المُحكّم بعنوان: «الآداب وأثرها في دلالة الأمر والنهي التكليفي» أنَّ وصف الأدب قرينة حالية صارفة للأمر عن الوجوب والنهي عن التحريم. ص: (١٤١١).

(٢) اختار الباحث/ إبراهيم بن صالح الزهراني، في رسالته للماجستير بعنوان: «أثر الأدب في دلالة الأمر والنهي دراسة تأصيلية تطبيقية» أنَّها قاعدة أصولية يمكن أن تُصاغ بأكثر من صيغة منها: «الأصل في الأمر الوارد علىٰ الأدب الندب والاستحباب»، و«الأصل في النهي الوارد علىٰ الأدب التنزيه والكراهة». ص: (٨٧). وقد جعل ذكر العلماء لمعنىٰ الأدب في الأمر والنهي هو الدليل علىٰ أنهم يعتدّون بهذه القاعدة، وأنها قاعدة ليس فيها خلاف عندهم.

يحتف بالنص من القرائن الأخرىٰ، ما هو أقوىٰ لحمل الأمر والنهي علىٰ ظاهرهما من الوجوب في الأمر، والتحريم في النهي، ويمنع من صرفهما بقرينة الأدب، ومن هنا يختلف العلماء في بعض الأوامر والنواهي الواردة في الآداب؛ لأجل ما يحتف بالنص من قرائن.

٥. جعل الأدب قرينة لصرف الأمر والنهي عن ظاهرهما، أو أنَّ الأصل في الأوامر والنواهي الواردة في باب الآداب لغير الوجوب والتحريم، لا يتعارض مع القاعدة الأصولية في الأمر والنهي المُجرّدين عن القرينة من كونهما علىٰ الحتم واللزوم؛ لأنَّ هذه القاعدة فيما تجرّد عن القرينة، وفي الأمر والنهي المُطلقين، وأما في باب الآداب، فالأمر والنهي قُيّدا بقرينة الأدب، فافترقا.

٦. ذكر الشافعي وابن عبد البر بعض الضوابط في التفريق بين ما كان نهي أدب وما كان نهي تحريم، منها: أنَّ النهي إذا كان علىٰ شيءٍ في ملك الإنسان، أو مباحٍ له، كان للأدب[1].

وأيضًا ذكر ابن العربي بعض الضوابط فقال: «والنّكتة الّتي يعتمد عليها علماؤنا في الفرق بين المكروه والحرام، أنَّه إذا جاء النّهي مقرونًا بالوعيد دلَّ علىٰ تحريمه لا مَحَالَةَ، وإذا جاء مُطلَقًا كان أدبًا، إلا أنّ تقترن به قرينةٌ تدلُّ علىٰ أنَّه مصلحة في البدن أو في المال علىٰ الاختصاص بالمرء، فإنّه يكون مكروهًا علىٰ حاله، ولا يترقَّىٰ إلىٰ التّحريم.

فإن كان لمصلحة تعمُّ النَّاس صار حرامًا.

والدّليل علىٰ ذلك: أنّ للمرء أنّ يتحمّل الضّرر في نفسه إنَّ كان ذلك يسيرًا، وليس له أنّ يلحقه بغيره يسيرًا كان أو كثيرًا، وهذا بديعٌ»[2].

---

(١) تقدم ص: (١٤٨)، (١٥٥)، (١٥٩).

(٢) المسالك في شرح موطأ مالك (٧/ ٣٣٦)، والقبس ضمن موسوعة شروح الموطأ (٢٢/ ٢٩٤).

وللشاطبي كلام مُفصّل في بيان حقيقة الأوامر والنواهي والشرعية، ومقاصدها، ورتبها، يُمكن أن يُستخرج منه عددًا من الضوابط أيضًا(١).

٧. أنَّ الأصوليين وغيرهم من الفقهاء وشُرّاح الحديث حينما يقيدون الأمر أو النهي بالأدب، كقولهم: أمر أدب، أو نهي أدب، يريدون بهما خلاف الحتم واللزوم.

لكن قد يُحمل بقرائن أخرىٰ علىٰ الحتم واللزوم، إلا أنَّ هذا علىٰ خلاف الأصل في باب الآداب.

وأخيرًا فإنَّ الشافعي -ومَن تابعه- يرىٰ: أنَّ نهي الأدب لا يقتضي الفساد، لكنّ مُخالفته مع العلم تقتضي الإساءة والعصيان كما تقدم، والله تعالىٰ أعلم.



(١) انظر: الموافقات (٣/ ٣٩٢-٤٠١، ٤١٢-٤١٦، ٤١٩-٤٢٠، ٤٩٤).
وذكر د. محمد اليحيىٰ في بحثه المُحكّم بعنوان: «الآداب وأثرها في دلالة الأمر والنهي التكليفي» جملة من الضوابط ص: (١٤١٣). وأيضًا الباحث/ إبراهيم بن صالح الزهراني، في رسالته للماجستير بعنوان: «أثر الأدب في دلالة الأمر والنهي دراسة تأصيلية تطبيقية» ذكر جملة من الشروط لتطبيق القاعدة في باب الآداب ص: (١٠١).

الفصل الثالث

مُشكل الحديث؛ تعريفه، وأسبابه، ومنهج الأئمة في دراسته

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف مُشكل الحديث، والفرق بينه وبين مُختلف الحديث، والمتشابه.

المبحث الثاني: أسباب وقوع الإشكال في الحديث.

المبحث الثالث: مسالك أهل العلم في التعامل مع مُشكل الحديث.

المبحث الأول

تعريف مُشكل الحديث،
والفرق بينه وبين مُختلف الحديث، والمتشابه

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف مُشكل الحديث، ومختلف الحديث، ومتشابه الحديث.

المطلب الثاني: الفرق بين مُشكل الحديث ومُختلف الحديث.

المطلب الأول

تعريف مُشكل الحديث، ومختلف الحديث، ومتشابه الحديث

أولًا: تعريف مُشكل الحديث باعتبار مُفردَيه:

فمشكل الحديث بهذا الاعتبار مُؤلَّف مِن كلمتين:

إحداهما: مُشكل.

وهي في اللغة: المُشْكِلُ: كَمُحْسِنٍ: الدَّاخِلُ في أَشْكالِهِ، أي أَمْثالِهِ، وأَشْبَاهِهِ، مِن قولهم: أشكل الأمر إذا دخل في أشكاله وأمثاله فاختلط ولم يتميز، وصار ملتبسًا، ومنه قولهم: حرفٌ مشكل، أي: مُشْتَبِهٌ مُلتَبِس، ومنه أيضًا قولهم: وهو يَفُكُّ المَشاكِلَ: الأُمُورُ المُلْتَبِسَة. وقال ابن الأنباري(١): أشكل عليَّ الأمر أي اختلط. والجمع مُشْكِلاتٌ.

وترجع معاني مادة: «شكل» إلىٰ المماثلة، قال ابن فارس: «الشين والكاف واللام مُعظمُ بابِهِ المُماثَلة»، ثم ذكر ما تقتضيه هذه المماثلة، مِن الاشتباه والتباس الأمر، فقال: «ومن ذلك يقال أمرٌ مُشْكِل، كما يقال أمر مُشْتبِه، أي هذا شابَهَ هذا، وهذا دخل في شِكل هذا، ثم يُحمل علىٰ ذلك . . . ومن الباب: الشُّكلة، وهي حُمرةٌ يخالطها بياض. وعينٌ شَكْلاء، إذا كَانَ في بياضها حُمرة يسيرة. قال ابن دريد: ويسمَّىٰ الدَّمُ أشكلَ، للحمرة

---

(١) هو أبو بكر محمد بن القاسم بن بَشّار ابن الأنْبَارِيّ، الحافظ اللغوي ذو الفنون، المُقرئ النحوي، قال الخطيب: «وكان صدوقًا ديّنًا، خيّرًا، من أهل السنة، صنّف كتبًا كثيرة في علوم القرآن، وغريب الحديث، والمُشكل والوقف والابتداء». وُلد سنة ٢٧١هـ، وقيل: ٢٧٢هـ، ومات سنة ٣٢٨هـ. [انظر: تاريخ بغداد (٤/ ٢٩٩)، وسير أعلام النبلاء (١٥/ ٢٧٤)].

والبياض المختلطين منه. وهذا صحيح، وهو من الباب الذي ذكرناه في إشكال هذا الأمر، وهو التباسه؛ لأنَّها حُمرةٌ لابَسَها بياض»[(١)].

فيتحرر من هذا، ومن النظر في كتب المعاجم أنَّ معنىٰ المُشكل في لغة العرب يرجع إلىٰ: اشتباه الأمر، ولبْسه، واختلاطه، وغموضه، والله تعالىٰ أعلم.

وأما في الاصطلاح:

لا يخرج معناه في اصطلاح العلماء عن معناه اللغوي، وممن اعتنىٰ ببيان حدّه علماء الأصول -خاصة الحنفية-؛ وذلك لكونه مِن عوارض الألفاظ، التي كانت محل عناية عندهم، فعرّفوه بما حاصله:

«أنه الذي أشكل علىٰ السامع طريق الوصول إلىٰ المراد منه؛ لدقة المعنىٰ في نفسه، وليس بعارض خارجي».

والوقوف علىٰ المراد منه قد يكون بدليل آخر، وقد يكون بالمُبالغة في التأمل حتىٰ يظهر به الراجح، أو يتبين المراد منه.

وهذا المقدار لا إشكال فيه، وهو مُتفقٌ مع ما نحن بصدده مِن المُشكل في الحديث، إلا أنهم يذهبون في المُشكل إلىٰ معاني اصطلاحيّة أخص، ويجعلون المُشكل فوق الخفي رتبة، وأشد من الخفي خفاء؛ لأنَّ الخفي عندهم: اسمٌ لِما خفي معناه بعارض لا مِن حيث الصيغة، لكنه يمنع معرفة المراد بالصيغة إلا بالطلب، حتىٰ يزول عنه الخفاء[(٢)].

---

(١) مقاييس اللغة (٣/ ٢٠٤) مادة: (شكل). وانظر: تهذيب اللغة (١٠/ ٢٢)، ولسان العرب (٨/ ١١٩)، وتاج العروس (٢٩/ ٢٧١-٢٧٦) مادة: (شكل). ولسان العرب (٩/ ١٤٢) مادة: (طلي)، وتاج العروس (٢٦/ ٢٦٢) مادة: (غلق)، ومعجم الغني، لعبد الغني أبو العزم (٩٧٦، ٣٠٢٨).

(٢) انظر: أصول الشاشي ص: (٥٥-٥٦)، وتقويم الأدلة في أصول الفقه، للدبّوسي ص: (١١٧-١١٨)، والفقيه والمُتفقه (١/ ٢٠٩)، وأصول السَّرَخْسِيّ (١/ ١٦٧-١٦٨).

ووجه عناية الحنفية بحدِّ المُشكل لكونهم زادوا علىٰ الجمهور في تقسيم دلالة اللفظ من حيث الوضوح والخفاء جملة من الأمور؛ فالجمهور عندهم ترجع إلىٰ ثلاثة أقسام: النص، والظاهر، والمُجمل. =

والكلمة الثانية من المُركّب: الحديث.

وهو في اللغة: أصله ضدّ القديم، وقد استُعمل في قليل الخبر وكثيره؛ لأنّه يحدث شيئًا فشيئًا، وجمع حديث: أحاديث علىٰ غير قياس. قاله ابن جماعة(١).

وأما في الاصطلاح:

فالحديث عند الإطلاق هو: كلّ ما أُضيفَ إلىٰ رسول الله ﷺ، من قول، أو فعلٍ، أو إقرارٍ، تصريحًا أو حُكمًا(٢).

وبهذا يكون الحديث مُرادفًا للسُّنّة(٣).

وزاد السخاوي في تعريف الحديث: «أو صفة، حتىٰ الحركات والسكنات، في اليقظة والمنام»(٤).

= لكن الحنفيّة فصّلوا، فقسّموا اللفظ إلىٰ واضح الدلالة وخفي الدلالة، وجعلوا واضح الدلالة أربعة أقسام من الأدنىٰ وضوحًا إلىٰ الأعلىٰ علىٰ النحو التالي: الظاهر، ثم النص، ثم المُفسَّر، ثم المُحكم.

كما جعلوا خفي الدلالة أربعة أقسام رتبوها من الأقل خفاءً إلىٰ الأكثر علىٰ النحو التالي: الخفي، ثم المُشكل، ثم المُجمل، ثم المُتشابه.

[انظر: تفسير النصوص، أ.د. محمد أديب الصالح (١/ ١٩١-٢٣٠)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، أ.د. عياض السُّلمي ص: (٤١٧، ٤٢٧)].

(١) المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي ص: (٦٦). وانظر: الكافي في علوم الحديث، للتبريزي ص: (١١٤)، والبحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر، للسيوطي (١/ ٢٩٧)، وتاج العروس (٥/ ٢٠٥) مادة: (حدث).

(٢) انظر: البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر، للسيوطي (١/ ٢٩٧)، وتدريب الراوي، للسيوطي، مع حاشية ابن العَجَمي (٢/ ٣٥)، وشرح شرح نُخبة الفِكَر للملا علي القاري ص: (١٥٣)، وشرح نُزهة النظر للشيخ طارق عوض الله ص: (٤٦)، وشرح نُخبة الفِكَر له أيضًا ص: (٣١-٣٤).

(٣) انظر: الكافي في علوم الحديث، للتبريزي ص: (١١٥)، وفتح المغيث (١/ ١٤-١٥، ٢١).

(٤) فتح المُغيث (١/ ١٤)، وانظر: البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر، للسيوطي (١/ ٢٩٨)، وتدريب الراوي، للسيوطي، مع حاشية ابن العَجَمي (٢/ ١١).

كما زاد السيوطي، وتبعه ابن العَجَمي[١]: ما همّ به النبي ﷺ[٢]. لكن السيوطي نقل أنه أُجيب عن الهمّ، بأنه داخل في قسم الفعل؛ فإنَّ الهمّ فعل القلب[٣].

---

(١) هو أحمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم العَجَمي الشافعي الوفائي المصري الأزهري، شهاب الدين، فاضل من المشتغلين بالحديث. وُلد سنة ١٠١٤هـ، ومات سنة ١٠٨٦هـ. [انظر: الأعلام (١/ ٩٢)].

(٢) انظر: البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر، للسيوطي (١/ ٢٩٩-٣٠٠)، وتدريب الراوي، للسيوطي، مع حاشية ابن العَجَمي (٢/ ١١)، وذكروا في التمثيل على الهمّ ما رواه أبو داود (حديث ١١٥٤) عَنْ عبدالله بْنَ زَيْدٍ قَالَ: «اسْتَسْقَىٰ رَسُولُ اللهِ ﷺ، وَعَلَيْهِ خَمِيصَةٌ لَهُ سَوْدَاءُ، فَأَرَادَ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنْ يَأْخُذَ بِأَسْفَلِهَا فَيَجْعَلَهُ أَعْلاهَا، فَلَمَّا ثَقُلَتْ قَلَبَهَا عَلَىٰ عَاتِقِهِ».
وقد فصّل شيخنا عبد المحسن الزامل في همّ النبي ﷺ كما في كتابه: الجمل المُفيدة في شرح الفريدة ص: (٤١-٤٢)، فقال: «لكن ما همّ به ﷺ فيما يظهر لي قسمان: **الأول**: ما همَّ به ﷺ، وعزمَ عليه، وتركه إما لزوال السبب الذي أثار هذا الهمَّ، أو تركه لسبب آخر رأىٰ أن المصلحة بتركه لهذا السبب العارض، وإلا فحكم ما همَّ به ثابت بوجود سببه، لكن منع المُضيَّ فيه وجود ذاك المانع، فهذا النوع من الهمِّ من سُنّته ﷺ، ومثاله ما ثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة ﷺ، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «لقد هممتُ أن آمُرَ بالصلاة فتُقام، ثم أُخالِفَ إلىٰ منازل قوم لا يشهدون الصلاة فأُحرّق عليهم»، ووجه الدلالة من الحديث إخباره ﷺ عن همِّه بتحريق بيوت المُتخلّفين عن الصلاة في المساجد.
والثاني: ما همّ به ﷺ، ثم انصرف عنه بالكُليّة، وقصد إلىٰ أمر آخر، تبيّن من حاله أنه بدل عن ما همّ به، فإنَّ السنّة تكون لِما استقرَّ عليه أمره من فعل، أو قول، ولا يكون ما همّ به أوّلًا من السّنّة؛ إذ ما اختار الله له هو الأولىٰ، كما همّ ﷺ لـمَّا استسقىٰ أن يقلب الخميصة التي عليه، ويجعل أعلاها أسفلها، فثقلت عليه، فجعل اليمين علىٰ اليسار، كما رواه أبو داود بإسناد جيد، وهذا هو السنة عند قلب الرداء في الاستسقاء، لا ما همّ به ﷺ، فما اختاره الله له، ويسّر له هو المشروع، خاصّة أنه أمر ظاهر يراه الصحابة من النبي ﷺ، وهو فعل في عبادة مخصوصة منه ﷺ، فلو كان المشروع هو ما همّ به دون ما فعله، لكان بيانه في الحال مُتعيّنًا؛ لخفاءه، فقد تقرر أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز. وقال الشافعي: السُّنّة هو أن يجعل أعلاه أسفله. أخذًا بما همّ به ﷺ، والأظهر هو القول الأول». وكلام الشافعي في الأم (٢/ ٥٥٠).

(٣) انظر: البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر، للسيوطي (١/ ٢٩٩-٣٠٠)، وتدريب الراوي، للسيوطي، مع حاشية ابن العَجَمي (٢/ ١١).

وأما الأثر فيُطلق علىٰ: ما أُضيف إلىٰ مَن دون النبي ﷺ، من الصحابة والتابعين فمَن بعدهم.

وأما الخبر فهو أعم من الحديث والأثر؛ إذ يُطلق علىٰ الحديث وعلىٰ غيره.

وقد تُطلق هذه الألفاظ الثلاثة -الحديث والأثر والخبر- علىٰ معنىً واحدٍ، وتارة علىٰ عدة معانٍ، فهي من الألفاظ التي تجتمع إذا تفرَّقت، وتفترقُ إذا اجتمعت.

والحاصل أنه يُعرفُ المراد من كل مصطلح من هذه الثلاثة في كلِّ موضعٍ بحسب سياق الكلام والمراد منه[1].

ثانيًا: تعريف مُشكل الحديث باعتباره علمًا على الفن:

تقدم أنَّ علماء الأصول -خاصة الحنفيّة- هم مَن اعتنىٰ ببيان حدّ المُشكل؛ وذلك باعتباره من عوارض الألفاظ.

وكان أول مَن ذكر المُشكل في باب الأخبار، ومزج بينه وبين مختلِف الحديث: الإمام الطحاوي -من علماء الحنفية أيضًا-، حيث صنّف كتابه المشهور: «شرح مُشكل الآثار».

والمراد بكون الطحاوي مزج بين مُشكل الحديث وبين مُختلف الحديث: أنَّ علم مُختلِف الحديث سابق لعلم مُشكل الحديث، حيث صنّف فيه الشافعي -وهو مُتقدم علىٰ الطحاوي-، وعلم مُختلِف الحديث خاصٌّ بالاختلاف بين الأحاديث ظاهرًا -وسيأتي تعريفه-، وأما مُشكل الآثار أو مُشكل الحديث، فقد زاد فيه الطحاوي ما تقدم ذكره في تعريف المُشكِل من خفاء في نفس اللفظ، وكذا ذكر معه الخفي -عند الحنفية- وهو بأن يكون الخفاء لدليل

(١) انظر: شرح نُزهة النظر للشيخ طارق عوض الله ص: (٤٦)، وشرح نُخبة الفِكَر له أيضًا ص: (٣١-٣٤).

عارض، فوسّع في كتابه البحث في مُشكل الحديث ليشمل: مختلف الحديث -وهو التعارض بين الأحاديث ظاهرًا-، ويشمل الأحاديث التي اشتملت ألفاظها علىٰ خفاء نسبي، أو دلالتها علىٰ خفاء وغموض نسبيّ أيضًا، ويشمل التعارض بين الأحاديث وغيرها من الأدلة -من الكتاب والإجماع والعقل وغيرها-.

وفي هذا يقول الطحاوي في مقدمته:

«وإني نظرتُ في الآثار المروية عنه ﷺ بالأسانيد المقبولة التي نقلَها ذوو التثبُّت فيها، والأمانة عليها، وحسن الأداء لها، فوجدتُ فيها أشياء مما يَسقطُ معرفتها والعلمُ بما فيها عن أكثر الناس، فمال قلبي إلىٰ تأمّلها، وتبيان ما قدرتُ عليه من مُشكلها، ومِن استخراج الأحكام التي فيها، ومن نفي الإحالات عنها»[(١)].

قلتُ: ومن كلام الطحاوي هنا يُمكن الوقوف علىٰ ما أراد إدراجه في مُشكل الآثار:

١. أن تكون الأحاديث محل الإشكال من الأحاديث المقبولة؛ كما في قوله: «وإني نظرتُ في الآثار المروية عنه ﷺ بالأسانيد المقبولة التي نقلَها ذوو التثبُّت فيها، والأمانة عليها، وحسن الأداء لها». وهذا قيد واسع، فإنَّ القبول نسبيٌّ، فما هو مقبول عند الطحاوي غير مقبول عند غيره، والعكس بالعكس، ولهذا فإنَّه ذكر في كتابه جملة من الأخبار ودفع الإشكال ببيان ضعفها وعدم ثبوتها، وما ذاك إلا لكونها مقبولة عند غيره[(٢)].

٢. خفاء معنىٰ الأحاديث وغموضها نسبيًّا إما بسبب اللفظ نفسه أو بعارض من دليل خارجي؛ كما في قوله: «فوجدتُ فيها أشياء مما يَسقطُ

(١) شرح مُشكل الآثار (١/٦).

(٢) انظر علىٰ سبيل المثال مسألة المشي في نعلٍ واحدة في شرح مُشكل الآثار (٣/٣٨٦). وانظر: مُشكل الحديث دراسة تأصيلية معاصرة، د. فتح الدين محمد البيانوني ص: (٢٧-٢٨).

معرفتها والعلمُ بما فيها عن أكثر الناس، فمال قلبي إلىٰ تأمّلها، وتبيان ما قدرتُ عليه من مُشكلها، ومِن استخراج الأحكام التي فيها، ومن نفي الإحالات عنها». وهذا يشمل التعارض مع عموم الأدلة المعتبرة، ومنها الأدلة العقلية، كما في قوله: «ومن نفي الإحالات عنها» أراد ما يستحيله العقل(١).

ومِن أمثلة ذلك من كلام الطحاوي: قوله -عند حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه: «إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلا يَبْرُكْ كَمَا يَبْرُكُ الْبَعِيرُ، وَلْيَضَعْ يَدَيْهِ قَبْلَ رُكْبَتَيْهِ»(٢)-: «فقال قائل: هذا كلام مستحيل؛ لأنه نهاه إذا سجد أن يبرك كما يبرك البعير، والبعير إنما ينزل علىٰ يديه، ثم أتبع ذلك بأن قال: «ولكن ليضع يديه قبل ركبتيه». فكان ما في هذا الحديث مما نهاه عنه في أوله، قد أمره به في آخره. فتأملنا ما قال من ذلك، فوجدناه محالًا، ووجدنا ما روي عن رسول الله ﷺ في هذا الحديث مستقيمًا لا إحالة فيه...»، ثم قال بعد ذِكْر ما لديه من توجيه: «فبان بحمد الله ونعمته أن الذي في هذا الحديث عن رسول الله ﷺ كلام صحيح لا تضادَّ فيه، ولا استحالة فيه»(٣).

وعلىٰ هذا إذا أردنا صياغة تعريف لمُشكل الحديث من خلال كلام الطحاوي، وصنيعه في «شرح مُشكل الآثار»، يُمكن أن يُقال هو:

«كُلّ حديث مقبول خفي مراده أو أوهم المخالفة لدليل آخر معتبر».

ويدخل في الدليل المعتبر: دليل الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، وغيرها من الأدلة.

---

(١) مُختلف الحديث بين المُحدثين والأصوليين الفقهاء ص: (٣٢). قال د. أسامة خيّاط في شرح كلام الطحاوي: «تلك الأمور المُستحيلة عقلًا أو شرعًا، أو عقلًا وشرعًا معًا مما استغلق فهمه علىٰ وجهه أو تعسّر تأويله علىٰ كثير من الناس، فاحتيج في دفع هذا الإشكال إلىٰ نظرٍ وتأمّل».

(٢) أخرجه أحمد (حديث ٨٩٥٥)، وأبو داود (حديث ٨٣٢)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٧٦٦).

(٣) شرح مُشكل الآثار (١/١٦٨-١٦٩)، وانظر فيه أيضًا: (١٢/٢٥٩).

والطحاوي أدخل في كتابه «شرح مُشكل الآثار» ما خفي معناه بسبب اللفظ نفسه، لا لأجل معارض خارجي[1]، وهذا يتفق مع ما تقدم في تعريف المُشكل في الاصطلاح[2]، إلا أنَّ الطحاوي توسع في ذلك فأدخل فيما خفي معناه ما يصلح أن يكون في باب غريب الحديث[3]، وليس فقط ما خفي معناه مِن جهة دلالة الحديث علىٰ المعنىٰ المراد منه، وعلىٰ هذا يكون المراد بالقيد في التعريف المُتقدم: «خفي مراده» يشمل ما كان بسبب غرابة اللفظ، ويشمل ما كان بسبب خفاء الدلالة علىٰ المعنىٰ المراد من الحديث.

وبعض الدراسات المعاصرة اليوم إنما تُعنىٰ في علم المشكل أو تقتصر فيه علىٰ ما أوهم المخالفة لدليل معتبر، دون ما خفي مراده أو معناه[4]، لأنَّ ما خفي معناه من جهة اللفظ فهذا يُبحث في علم غريب الحديث، وما خفي معناه من جهة دلالته فإن كان لمعارض فهذا يُدخلونه في المشكل أيضًا؛ لأجل التعارض، وأما إن كان الخفاء ليس لمعارض، وإنما في دلالة اللفظ والمراد من معناه فلا يُدخلونه في المُشكل؛ ولعل ذلك لكون غالب ما يُذكر في المُشكل أو غالب الاستشكالات التي يذكرها العلماء إنما نشأت بسبب التعارض، وإن كان لدخول هذا النوع في المشكل وجه، بل هذا ظاهر صنيع كثير من العلماء وشُرّاح الحديث[5]، كما أنه في الغالب لا يخلو من وجود معارض ولو في ذهن المُستشكل حيث لم ينصّ عليه.

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال في شرح مُشكل الآثار (١/ ٩٢)، (٣/ ١٠٩)، (٥/ ١١٩)، (٦/ ١٤٩)، (٧/ ٢٠٧)، (٨/ ١٥٠، ٣٠٠، ٣٤٥)، (١١/ ٧٦، ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٤)، (١٥/ ٣٢٥).

(٢) ص: (١٧٠).

(٣) انظر علىٰ سبيل المثال في شرح مُشكل الآثار (٨/ ٣٠٠).

(٤) انظر: مشكل الحديث، دراسة تأصيلية معاصرة. د. فتح الدين البيانوني ص: (٢٦-٢٧).

(٥) وبتتبع مفردة: (أشكل) أو (يُشكل) في محركات البحث في شروح الحديث يتبين كيف وصف العلماء ما خفي معناه ولو لم يكن لمعارض بالإشكال، ومِن أمثلة ذلك انظر: أعلام الحديث شرح صحيح البخاري (١/ ١٥٠-١٥٢)، ومعالم السنن، كلاهما للخطابي (١/ ٤٣، ٦٩).

والتعريف الذي خلصتُ إليه من كلام الطحاوي هو ما اعتمدته في هذه الرسالة، عدا أني لم أُدخل ما كان مِن باب غريب الحديث، والله تعالىٰ أعلم.

ولم أقف عند المُحدثين في مصنّفاتهم علىٰ تعريف لمشكل الحديث[١]، إنما كان كلامهم مُنصبًا عن مُختلف الحديث، كما في الآتي.

ثالثًا: تعريف مُختلِف الحديث باعتباره علمًا على هذا الفن:

قال السّخاوي: «مُختلِف الحديث: أي اختلاف مدلوله ظاهرًا»، ثم قال: «وهو مِن أهم الأنواع، تضطرُّ إليه جميع الطوائف من العلماء، وإنما يكمل للقيام به مَن كان إمامًا جامعًا لصناعتي الحديث والفقه، غائصًا علىٰ المعاني الدقيقة»، ثم قال: «وأول مَن تكلّم فيه إمامنا الشافعي، وله فيه مجلد جليل من جملة كتب الأم، ولكنّه لم يقصد استيعابه، بل هو مدخل عظيم لهذا النوع، يتنبّه به العارف علىٰ طريقه. وكذا صنّف فيه أبو محمد ابن قتيبة، وأتىٰ فيه بأشياء حسنة، وقصُر باعه في أشياء قصَّر فيها، وقد قرأتهما. وأبو جعفر ابن جرير الطبري، وأبو جعفر الطحاوي في كتابه مشكل الآثار، وهو مِن أجلِّ كتبه»[٢].

وتعريف مُختلِف الحديث بحسب ما ذكره ابن الصلاح ومن بعده هو: «كل تعارض ظاهريّ بين الأحاديث النبوية الصالحة للحجة، سواءٌ أمكن دفعه بالجمع أم بالنسخ أم بالترجيح»[٣].

---

(١) اجتهد بعض الباحثين في صياغة تعريف للمشكل، منهم: د. أسامة خيّاط في كتابه: «مُختلف الحديث بين المُحدثين والأصوليين الفقهاء» ص: (٣٢). ود. فتح الدين محمد البيانوني في كتابه: «مُشكل الحديث دراسة تأصيلية معاصرة»، ص: (٢٦). ود. عبدالله الحمادي في كتابه: «مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة» (١/ ٦٢).

(٢) فتح المُغيث (٣/ ٤٧٠).

(٣) انظر: معرفة علوم الحديث، للحاكم ص: (٤٠١)، وعلوم الحديث، لابن الصلاح ص: (٢٨٤)، =

وقد ذهب بعض أهل العلم إلىٰ عدم التفريق بين مُختلف الحديث ومُشكله، والأقرب التفريق بينهما[(١)]، وأنَّ بينهما عمومًا وخصوصًا مُطلقًا، فكُلُّ مُختلِف مُشكِل، وليس كل مُشكل مُختلِفًا، فالمُشكل علىٰ هذا أعم من المُختلِف، وسيأتي ذكر الفروق بينهما[(٢)]، والله تعالىٰ أعلم.

رابعًا: تعريف المتشابه من الحديث:

المُتشابه عند المُحدثين الأصل أنه من علوم الإسناد لا المتن، قال السيوطي في تدريب الراوي شرح تقريب النووي: «النوع الخامسُ والخمسون: المتشابه، وهو نوعٌ يتركب من النوعين اللَّذين قبله[(٣)]، وللخطيب فيه كتاب سمَّاه: تلخيص المُتشابه، وهو من أحسن كُتبه. وهو أن يتفق أسماؤهما أو نسبهما في اللفظ والخطِّ، ويفترقا في الشخص، ويأتلف ويختلف ذلك في أسماء أبويهما بأن يأتلفا خطًّا ويختلفا لفظًا أو عكسه . . .»[(٤)].

كما أنَّ المُتشابه الذي يُقابل المُحكم، وهو الذي خفي معناه[(٥)]، يدخل في حدّ المُشكل عند المُحدثين، كما صرّح ابن قُتيبة بدخوله في المُشكل في كتابه: «تأويل مُشكل القرآن»، فقال: «وأصلُ التشابه: أن يُشبه اللفظُ اللفظَ في الظاهر، والمعنيان مختلفان . . . ومنه يقال: اشتبه عليَّ الأمرُ، إذا أشبه غيرَه

= والإرشاد، للنووي ص: (١٦١)، واختصار علوم الحديث، لابن كثير ص: (٢٦٩)، ونزهة النظر ص: (١٦٠)، وفتح المُغيث (٣/ ٤٧١)، ومُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ٥٣).

(١) انظر: مُشكل الحديث دراسة تأصيلية معاصرة، د. فتح الدين محمد البيانوني ص: (١٥-٢٥)، ومُختلف الحديث بين المُحدثين والأصوليين الفقهاء، د. أسامة خيّاط ص: (٣٨).

(٢) ص: (١٨٠).

(٣) هما: المُؤتلِف والمُختلِف، والمُتفق والمُفترق.

(٤) تدريب الراوي (٢/ ٩٥٤). وانظر: معرفة علوم الحديث، للحاكم ص: (٦٢٣)، وعلوم الحديث، لابن الصلاح ص: (٣٦٥)، واختصار علوم الحديث، لابن كثير ص: (٣٤٣)، ونزهة النظر ص: (٢٨٠).

(٥) انظر: الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي (٤/ ١٣٣٦)، وأيضًا: مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٢٩٤-٢٩٥).

فلم تكد تُفرّق بينهما، وشبّهتَ عليّ: إذا لبَّستَ الحقَّ بالباطل، ومنه قيل لأصحاب المخاريق: أصحاب الشُّبه؛ لأنهم يشبّهون الباطل بالحق.

ثم قد يقال لكلّ ما غَمُض ودقَّ: متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشَّبَه لغيره، ألا ترىٰ أنه قد قيل للحروف المقطّعة في أوائل السّور: متشابه، وليس الشك فيها، والوقوف عندها لمشاكلتها غيرها، والتباسها بها. ومثلُ المتشابه: المُشكِل. سمي بذلك: لأنه أشكل، أي دخل في شكل غيره، فأشبهه وشاكله. ثم قد يقال لما غَمُض -وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة-: مشكل»[(١)].

وممن استعمل المُتشابه باعتباره من عوارض الألفاظ علماء الحنفية عند كلامهم عن دلالات الألفاظ مِن حيث الوضوح والخفاء، وجعلوا المُتشابه أشد درجة من المُشكل في خفاء اللفظ، بل المُتشابه عندهم هو أشد الأقسام خفاءً وإيغالًا في الإبهام[(٢)].

والحاصل أنَّ المُتشابه باعتبار ما خفي معناه عند المُحدثين يدخل في مُشكل الحديث[(٣)]، حيث لم يخصّوه بقسم مُستقل، والله تعالىٰ أعلم.



(١) تأويل مُشكل القرآن ص: (١١٩-١٢٠)، وانظر: التحبير في علم التفسير، للسيوطي ص: (٢٢١).

(٢) انظر: أصول الشاشي ص: (٥٥-٥٦)، وتقويم الأدلة في أصول الفقه، للدبّوسي ص: (١١٧-١١٨)، والفقيه والمُتفقه (١/ ٢٠٩)، وأصول السَّرَخسِيّ (١/ ١٦٧-١٦٨)، وتفسير النصوص، أ.د. محمد أديب الصالح (١/ ١٩١-٢٣٠)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، أ.د. عياض السُّلمي ص: (٤١٧، ٤٢٧).

(٣) انظر: مُشكل الحديث دراسة تأصيلية معاصرة، د. فتح الدين محمد البيانوني ص: (١٧-٢١)، وأيضًا: ألفية السيوطي مع شرح أحمد شاكر ص: (١٠٣-١٠٥).

المطلب الثاني

الفرق بين مُشكل الحديث وبين مُختلف الحديث

مِن خلال ما تقدم عند تعريفهما يُمكن حصر الفروق بينهما في الآتي:

١. أنَّ مدار «مُختلف الحديث» قائم علىٰ وجود التعارض والاختلاف بين الحديثين.

وأما «مُشكل الحديث» فلا يقتصر إشكاله علىٰ وجود تعارض بين حديثين أو أكثر فحسب، وإنما ينشأ الإشكال فيه عن أسباب أخرىٰ كثيرة إضافة للتعارض بين الحديثين.

٢. أنَّ «مُختلِف الحديث» التعارض فيه خاصٌّ بين الأحاديث دون غيرها من الأدلة.

وأما «مُشكل الحديث» فهو أعم من كونه مُتعلّقًا بالتعارض بين الأحاديث:

فمِن مُشكل الحديث ما يكون إشكاله بسبب غُموض في معنىٰ الحديث نفسه بغير مُعارضة.

ومِن مُشكل الحديث ما يكون إشكاله بسبب تعارض آية مع الحديث.

ومِن مُشكل الحديث ما يكون إشكاله بسبب تعارض الحديث مع الإجماع.

ومِن مُشكل الحديث ما يكون إشكاله بسبب تعارض الحديث مع القياس.

ومِن مُشكل الحديث ما يكون إشكاله بسبب مُناقضة الحديث للعقل[١].



(١) انظر: مُختلف الحديث بين المُحدثين والأصوليين الفقهاء ص: (٣٣)، ومُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ٦٢).

المبحث الثاني

أسباب وقوع الإشكال في الحديث

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نشأة استشكال الحديث النبوي.

المطلب الثاني: حقيقة التعارض والاختلاف بين الأحاديث.

المطلب الثالث: أسباب استشكال الحديث النبوي.

المطلب الأول

نشأة استشكال الحديث النبوي

بدأ الاستشكال للحديث عند الصحابة ﵃؛ نظرًا لتفاوت الفهوم واختلافها، وتوهم التعارض بين النصوص، قال ابن القيم: «الصحابة كانوا يستشكلون بعض النصوص، فيوردون إشكالاتهم علىٰ النبي ﷺ فيجيبهم عنها، وكانوا يسألونه عن الجمع بين النصوص، ويوردون التي يوهم ظاهرها التعارض . . .»(١).

ومِن أمثلة ذلك ما قاله ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ: أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ كَانَتْ لا تَسْمَعُ شَيْئًا لا تَعْرِفُهُ إلا رَاجَعَتْ فِيهِ حَتَّىٰ تَعْرِفَهُ، وَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «مَنْ حُوسِبَ عُذِّبَ». قَالَتْ عَائِشَةُ: فَقُلْتُ: أَوَلَيْسَ يَقُولُ اللهُ تَعَالَىٰ: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨]. قَالَتْ فَقَالَ: «إِنَّمَا ذَلِكِ الْعَرْضُ، وَلَكِنْ مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ يَهْلِكْ»(٢).

وذكر ابن حجر وجه التعارض بين الآية والحديث -فيما نقله-: «وجه المعارضة أن لفظ الحديث عام في تعذيب كل من حوسب، ولفظ الآية دال علىٰ أن بعضهم لا يُعذب، وطريق الجمع أن المراد بالحساب في الآية العرض وهو إبراز الأعمال وإظهارها، فيُعرَّف صاحبها بذنوبه ثم يتجاوز عنه»(٣).

---

(١) مختصر الصواعق المُرسلة (٢/ ٤٠٤).

(٢) أخرجه البخاري (حديث ١٠٦)، ومسلم (حديث ٢٩٨٢).

(٣) فتح الباري (١٥/ ٦١).

وقال ابن القيم: «فأشكل عليها الجمع بين النصين حتىٰ بيّن لها النبي ﷺ أنه لا تعارض بينهما، وأن الحساب اليسير هو العرض الذي لا بد أن يبين الله فيه لكل عامل عمله، كما قال تعالىٰ: ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٨]، حتىٰ إذا ظن أنه لا ينجو نجاه الله بعفوه ومغفرته ورحمته، فإذا ناقشه الحساب عذبه ولا بد»[١]. وذكر ابن القيم بعد ذلك أمثلة أخرىٰ علىٰ استشكال الصحابة ﭫ[٢].

واستمر الاستشكال للحديث بعد الصحابة ﭫ، وازداد، وتنوّع، خاصّة بعد توسّع البلاد الإسلامية، وكثرة الاختلاف، وظهور المذاهب والفِرق، والله تعالىٰ أعلم[٣].



(١) مختصر الصواعق المُرسلة (٢/ ٤٠٥).

(٢) مختصر الصواعق المُرسلة (٢/ ٤٠٤-٤١٩).

(٣) انظر: المدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، أ.د. عبد العزيز العويد ص: (٢٩).
وانظر تعداد المصنفات في مُشكل الحديث ومُختلفه بتفصيل جيد كتاب: قواعد رفع الاختلاف بين الأحاديث النبوية عند ابن قيم الجوزية، د. نور الدين الجزائري، نشر التراث الذهبي، الطبعة الأولىٰ ١٤٤١هـ، ص: (١٠٥-١٢٩).

المطلب الثاني

حقيقة التعارض والاختلاف بين الأحاديث

إنَّ التعارض الحقيقي بين الأحاديث النبوية، والأدلة عمومًا، لا وجود له مُطلقًا، ذلك أنَّ التعارض الحقيقي هو: التضاد التام بين حُجتين مُتساويتين دلالة وثبوتًا وعددًا، ومُتحدتين زمانًا ومحلًا[١].

وعليه فإنه إذا وُجد حديث يُوهم ظاهره التخالف والتعارض مع غيره من الأدلة؛ فإنَّ مردّ ذلك إلىٰ قصور في فهم الناظر وإدراكه، لا في الحديث ذاته.

قال أبو بكر الباقلاّني: «فكل خبرين عُلم أن النبي ﷺ تكلم بهما، فلا يصح دخول التعارض فيهما علىٰ وجه، وإن كان ظاهرهما متعارضين، لأن معنىٰ التعارض بين الخبرين والقرآن من أمر ونهي وغير ذلك، أن يكون موجب أحدهما منافيًا لموجب الآخر، وذلك يبطل التكليف إن كانا أمرًا ونهيًا وإباحة وحظرًا، أو يوجب كون أحدهما صدقًا والآخر كذبًا إن كانا خبرين، والنبي ﷺ مُنزه عن ذلك أجمع، ومعصوم منه باتفاق الأمة وكل مثبت للنبوة، وإذا ثبت هذه الجملة وجب متىٰ عُلم أن قولين ظاهرهما التعارض، ونفىٰ أحدهما لموجب الآخر، أن يُحمل النفي والإثبات علىٰ أنهما في زمانين أو فريقين، أو علىٰ شخصين، أو علىٰ صفتين مختلفتين، هذا ما لا بد منه مع العلم بإحالة مناقضته ﷺ في شيء من تقرير الشرع والبلاغ»[٢].

---

(١) منهج التوفيق والترجيح بين مُختلف الحديث، د. عبد المجيد السّوسوه ص: (٥٧، ٦٩).

(٢) أخرجه الخطيب في الكفاية في معرفة أصول علم الرواية (٢/ ٢٦٠).

وقال الخطيب البغدادي: «وليس في نص القرآن ولا نص الحديث عن رسول الله ﷺ تعارض، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقال مخبرًا عن نبيه ﷺ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]، فأخبر أنه لا اختلاف في شيء من القرآن، وأن كلام نبيه وحيٌ من عنده، فدل ذلك علىٰ أن كله متفق، وأن جميعه مضاف بعضُه إلىٰ بعض، ومبني بعضه علىٰ بعض، إما بعطف، أو استثناء، أو غير ذلك»[١].

ونقل الخطيب عن الشافعي أنَّه قال: «وكلما احتمل حديثان أن يُستعملا معًا، استعملا معًا، ولم يعطل واحد منهما الآخر». ثم قال الخطيب مُعلقًا عليه: «وهذا القول صحيح، وأنا أذكر بعض الأحاديث التي يُظن أنها متضادة لتعارضها في الظاهر وليست متضادة، وأُبيّن كيف وجه استعمال جميعها؛ ليُستدلَّ به علىٰ ما عداه من هذا الفن»[٢].

وقال ابن القيم: «لا تعارض بحمد الله بين أحاديثه الصحيحة. فإذا وقع التعارض، فإما أن يكون أحد الحديثين ليس من كلامه ﷺ، وقد غلط فيه بعض الرواة مع كونه ثقة ثبتًا، فالثقة يغلط، أو يكون أحد الحديثين ناسخًا للآخر، إذا كان مما يقبل النسخ، أو يكون التعارض في فهم السامع، لا في نفس كلامه ﷺ، فلا بد من وجه من هذه الوجوه الثلاثة.

وأما حديثان صحيحان صريحان متناقضان من كل وجه، ليس أحدهما ناسخًا للآخر، فهذا لا يوجد أصلًا، ومعاذ الله أن يوجد في كلام الصادق المصدوق الذي لا يخرج من بين شفتيه إلا الحق، والآفة من التقصير في معرفة المنقول والتمييز بين صحيحه ومعلوله، أو من القصور في فهم مراده ﷺ، وحمل كلامه علىٰ غير ما عناه به، أو منهما معًا، ومن هاهنا وقع

---

(١) الفقيه والمُتفقه (١/ ٥٣٥).

(٢) الفقيه والمُتفقه (١/ ٥٣٨).

من الاختلاف والفساد ما وقع»[١].

والمقصود أنَّ التعارض الحقيقي منفيٌّ بين النصوص الشرعية، بخلاف التعارض الظاهري الذي يرد علىٰ ذهن الناظر في النصوص[٢].



(١) زاد المعاد (٤/ ٢١٣-٢١٤).

(٢) انظر: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ٨١-٩١)، والمدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، أ.د. عبد العزيز العويد ص: (١١٧، ١٣٢).

المطلب الثالث

أسباب استشكال الحديث النبوي

إنَّ استشكال فهم الحديث النبوي له أسباب مُتعددة، ذكر جملة منها أهل العلم؛ كالشافعي، وغيره[(١)]، ومن أهمها:

١. تفاوت دلالات النصوص الشرعية وضوحًا وخفاءً.

٢. تنوع دلالات صيغ النصوص الشرعية في اللزوم وعدمه.

٣. تنوع دلالات ألفاظ النصوص الشرعية علىٰ الأسماء والمعاني.

٤. تنوع الأحكام التي تدل عليها النصوص الشرعية، بين عام وخاصّ، ومُطلق ومُقيّد، وناسخ ومنسوخ.

٥. الجهل بضعف الحديث، وعدم ثبوته.

٦. الرواية بالمعنىٰ للحديث النبوي.

٧. اختصار الرواية.

٨. تفاوت أفهام ومدارك أهل العلم للحديث النبوي.

٩. التباين في المنهج العقدي والفقهي.

١٠. توهم التعارض مع الأدلّة الأخرىٰ.



(١) انظر: الرسالة، للشافعي، ص: (٢١٠-٢١٧)، ومُختلف الحديث بين المُحدثين والأصوليين الفقهاء، د. أسامة خيّاط ص: (٥٥)، وقواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (١٠٣)، ومُشكل الحديث دراسة تأصيلية معاصرة، د. فتح الدين محمد البيانوني ص: (٤٧).

المبحث الثالث

مسالك أهل العلم
في التعامل مع مُشكل الحديث

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ضوابط عدّ الحديث من المُشكِل.

المطلب الثاني: مسالك العلماء في دفع الإشكال عن الحديث.

المطلب الأول

ضوابط عدّ الحديث من المُشكِل

مِن خلال تعريف مُشكل الحديث يُمكن الوقوف علىٰ ضوابط عدّ الحديث من المُشكل، وقد كان التعريف الذي توصلتُ إليه كما تقدم -من خلال كلام الطحاوي وصنيعه في كتابه «شرح مشكل الآثار»-: «كُلّ حديث مقبول خفي مراده أو أوهم المخالفة لدليل آخر معتبر»(١)، وعليه فتكون ضوابط عدّ الحديث مِن المُشكل كالآتي:

١. أن يكون الحديثان المُختلِفان مِن الأحاديث المقبولة الصالحة للاحتجاج، ولو عند بعض أهل العلم دون بعضهم الآخر، فإن كان أحدهما ضعيفًا عند الجميع فمِن خلال تعامل الأئمة والتصنيف في المُشكِل، فقد يُدخلونه فيه؛ وذلك باعتبار حال الناظر في الحديثين ابتداءً، فإنَّ الناظر لأول وهْلَة يبدو له التعارض، وبعد البحث والتأمُّل يزول هذا التعارض ويندفع، عندما يتبين صحة أحد الحديثين وضعف الآخر(٢).

٢. خفاء المراد من الحديث، ولو عند بعض أهل العلم.

٣. أن يكون بين الأحاديث، أو الحديث مع الأدلة الأخرىٰ المعتبرة تعارض في الظاهر؛ كأن يدلَّ كلّ من الدليلين المُختلفين علىٰ خلاف ما يدلّ

(١) تقدم ص: (١٧٥).

(٢) انظر: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ٩١-٩٦)، وقواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (١٠٦).

عليه الآخر، ولو من وجه واحد، فيكون التعارض من ذلك الوجه[١].



(١) انظر: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/٩٦-٩٩).

تنبيه: ذكر بعض علماء الأصول جملة من الشروط للتعارض، غير أنهم لم يُريدوا بها للتعارض الظاهريّ، إنما أرادوا بها للتعارض الحقيقي، وبحثنا هنا في التعارض الظاهري.

كما ذكر ذلك أ.د. عياض في كتابه: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ص: (٤٤٢-٤٤٣)، ود. عبدالله الحمادي في كتابه: مختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/٩٩).

المطلب الثاني

مسالك العلماء في دفع الإشكال عن الحديث

تقدم أنَّ الإشكال تارة يكون بسبب خفاء في المراد من الحديث[١]، فهذا طريق دفع الإشكال فيه بمزيد من التأمل والنظر، والمقارنة بين النصوص، وكلام العرب، للاهتداء إلىٰ المعنىٰ المُراد، كما أشار إلىٰ ذلك علماء الأصول[٢].

وتارة يكون بسبب التعارض الظاهريّ بين الأدلة، فللعلماء في دفعه مسالك مشهورة، وهم علىٰ منهجين اثنين:

المنهج الأول: طريقة الجمهور؛ من المالكية، والشافعية، والحنابلة، وغيرهم.

والمنهج الثاني: طريقة الحنفية.

وهذان المنهجان بينهما تباين واختلاف في جملة من القضايا، من جهة التقديم والتأخير، ومِن جهة اعتبار بعض المُرجحات وعدمه.

كما أنَّ إفراد الجمهور بمنهج، والحنفية بآخر، لا يعني أنَّ الجمهور مُتفقون عليه بكل تفاصيله، وإنما هو قولهم جميعًا في أصوله وكلياته، وإن وقع

(١) ص: (١٧٠، ١٧٤ ١٧٦).

(٢) انظر: أصول الشاشي ص: (٥٥-٥٦)، وتقويم الأدلة في أصول الفقه، للدبّوسي ص: (١١٧-١١٨)، والفقيه والمُتفقه (١/ ٢٠٩)، وأصول السَّرَخْسِيّ (١/ ١٦٧-١٦٨)، وتفسير النصوص، أ. د محمد أديب الصالح (١/ ٢١١-٢٢٧)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، أ.د. عياض السُّلمي ص: (٤١٧، ٤٢٧).

الخلاف في بعض جزئياته، وهكذا الحنفية، بل في الجمهور من وافق الحنفية، وفي الحنفية من وافق الجمهور، في خصوص بعض المسائل[١].

أولًا: منهج الجمهور:

نُسب هذا المنهج إلىٰ الجمهور لكثرة مَن قال به مِن الأصوليين، والمُفسّرين، والمُحدثين، وهو مذهب المالكية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية.

كما وافق الجمهور -علىٰ هذا المنهج- بعض الحنفيّة[٢]؛ كالطحاوي[٣].

وحاصل منهج الجمهور في دفع الإشكال والتعارض الخطوات الآتية علىٰ سبيل الترتيب:

المسلك الأول: مسلك الجمع.

وبيان ذلك: أن يجتهد العالم والناظر في الأخبار بإعمال جميع الأدلة، وذلك بالتوفيق بينها، وحمل كلّ واحدٍ منها علىٰ محملٍ صحيح يندفع به الإشكال.

---

(١) انظر: المدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، أ.د. عبد العزيز العويد ص: (٢٩٢)، ومختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء، د. أسامة خياط ص: (٣٢٨).

(٢) انظر عزو الأقوال وتفصيل ذلك في المدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، أ.د. عبد العزيز العويد ص: (٢٩٢)، ومختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء، د. أسامة خياط ص: (٣٢٨)، ومُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٥١، ١٥٤، ١٦٩)، وقواعد رفع الاختلاف بين الأحاديث النبوية عند ابن قيم الجوزية، د. نور الدين الجزائري ص: (١٨١، ١٩٨).

تنبيه: اقتصرت في هذا المطلب علىٰ العزو إلىٰ المصادر المعاصرة والإحالة عليها طلبًا للاختصار.

(٣) انظر: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٥٢-١٥٣)، ومنهج الإمام الطحاوي في دفع التعارض بين النصوص الشرعية، من خلال كتابه: «شرح مُشكل الآثار»، د. حسن بخاري، ص: (٤٦١-٤٦٣)، حيث ذكر أنَّ الطحاوي من حيث التطبيق وإن كان حنفيّ المذهب إلا أنه أقرب لمنهج الجمهور، وسيأتي ما يدل علىٰ ذلك من الدراسة التطبيقية عند ذكر منهج الحنفية ص: (٢١٦).

قال الشافعي: «وكلما احتمل حديثان أن يستعملا معًا استعملا معًا، ولم يعطل واحد منهما الآخر»(١).

وقال الخطابي: «وسبيل الحديثين إذا اختلفا في الظاهر وأمكن التوفيق بينهما وترتيب أحدهما علىٰ الآخر: أن لا يحملا علىٰ المنافاة ولا يضرب بعضها ببعض، لكن يستعمل كل واحد منهما في موضعه، وبهذا جرت أقضية العلماء في كثير من الحديث»(٢).

وقال القرطبي: «والجمع أولىٰ من الترجيح إذا أمكن باتفاق أهل الأصول»(٣).

ضوابط مسلك الجمع:

ليكون الجمع مقبولًا ذكر أهل العلم جملة من الضوابط ينبغي الأخذ بها عند سلوك هذا المسلك، وهي:

الضابط الأول: التحقق من عدم نسخ أحد الأدلة.

والمراد هنا النسخ الصريح، وهو الثابت بالنص، أو بالإجماع(٤)، إذ يُقدم النسخ في هذه الحالة علىٰ الجمع بلا خلاف، فإذا دلّ دليلٌ علىٰ أنَّ أحد الدليلين المُختلفين منسوخ لم يصحّ الجمع؛ لأنَّ المنسوخ لا يُعتبر دليلًا يُعمل به(٥).

---

(١) اختلاف الحديث ص: (٤٠).

(٢) معالم السنن (٢/ ٣٩٠).

(٣) المُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٤/ ٣١٣)، وبنحوه قبله (٤/ ٢٨٠). وانظر: منهج التوفيق والترجيح بين مُختلِف الحديث. د. عبد المجيد السّوسوه ص: (١٤٦).

(٤) سيأتي في مسلك النسخ ص: (٢٠٤) ذكر أقسام النسخ.

(٥) انظر: منهج التوفيق والترجيح بين مُختلِف الحديث. د. عبد المجيد السّوسوه ص: (١٤٧)، ومُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٠٣، ١١١)، وقواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (١٧٨، ١٨٣).

الضابط الثاني: ألا يُؤدي الجمع بين الأدلة المُتعارضة إلىٰ إبطال أحدها، أو إبطال دليلٍ شرعيٍّ آخر، أو جزءٍ منه.

فإذا كان الجمع بين الأدلة يُؤدي إلىٰ إبطال نصٍّ شرعيٍّ آخر، فهو جمعٌ غير مقبول[(١)].

قال الغزالي: «قال بعض الأصوليين: كلُّ تأويل يرفع النص أو شيئًا منه فهو باطل»[(٢)].

الضابط الثالث: ألا يكون الجمع بين الأدلة جمعًا مُتعسَّفًا مُتكلّفًا.

قال الطوفي -في سياق ذكر اختلاف المُجتهدين بين تقديم مسلك الجمع أو الترجيح-: «والصواب تقديم الجمع علىٰ الترجيح ما أمكن، إلا أن يُفضي الجمعُ إلىٰ تكلف يغلب علىٰ الظن براءة الشرع منه، ويبعد أنه قصده، فيتعين الترجيح ابتداءً»[(٣)].

وقال الشيخ طاهر الجزائري: «وإنما شرطوا في مختلف الحديث أن يُمكن فيه الجمع بغير تعسُّفٍ؛ لأن الجمع مع التعسُّف لا يكون إلا بحمل الحديثين المُتعارِضَين معًا، أو أحدهما، علىٰ وجه لا يُوافق منهج الفصحاء، فضلًا عن منهج البلغاء في كلامهم، فكيف يُمكن حينئذ نسبة ذلك إلىٰ أفصح الخلق علىٰ الإطلاق، ولذلك جعلوا هذا في حكم ما لا يُمكن فيه الجمع، وقد ترك بعضهم ذكر هذا القيد اعتمادًا علىٰ كونه مما لا يخفىٰ.

وقد أنكر كثيرٌ من المحققين كلَّ تأويل بعيد وإن لم يتبين فيه التعسُّف، حتىٰ توقفوا في كثير من الأخبار التي رواها الثقات لأمر دعاهم إلىٰ ذلك، مع

---

(١) انظر: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٠٥)، والمدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، أ.د. عبد العزيز العويد ص: (٣٣٢-٣٣٣)، وقواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (١٩٠).

(٢) المُستصفىٰ (٢/ ٦٤٠).

(٣) شرح مختصر الروضة (٣/ ٦٨٩).

أنهم لو أوَّلوها كما فعل غيرُهم لزال سببُ التوقف، ولكن لما رأوا التأويلَ فيها لا يخلو عن بُعد لم يلتفتوا إليه، ومنهم العلامة تقي الدين بن تيمية، فإنه مع كونه كابن حزم في شدة الميل إلىٰ التمسك بالآثار متىٰ لاحت عليها أمارة من أمارت الصحة:

حكم بغلط الراوي في رواية: «وأنه يُنشئُ للنار خلقًا». وذلك في حديث تخاصم الجنة والنار إلىٰ ربهما، المذكور في البخاري، في باب: إن رحمة الله قريب من المحسنين[(١)]. وقال[(٢)]: إن الصواب في ذلك ما رواه في موضع آخر وهو: «وأما الجنة فينشئ الله لها خلقًا»[(٣)]. غيرَ أن الراوي سبق لسانه إلىٰ النار عوضًا عن الجنة.

مع أن كثيرًا من العلماء ذهبوا إلىٰ تأويله مع معارضته في الظاهر لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وذلك للتخلص من نسبة الغلط إلىٰ الراوي . . .»[(٤)].

فالجمع علىٰ هذا ضربٌ من التأويل، ولا إشكال في قبول التأويل بضوابطه، إذ التأويل لا يكون مقبولًا إلا إذا كان له وجهٌ في اللغة، وكان مُستندًا إلىٰ دليل صحيح؛ لأن التأويل استثناءٌ مُخالفٌ للأصل، إذ الأصل حمل اللفظ علىٰ ظاهره؛ فيُحمل العامُّ علىٰ عمومه ما لم يرد دليلٌ يخصُّه، ويُحمل المُطلق علىٰ إطلاقه ما لم يرد دليلٌ يُقيّده، ويُحمل اللفظ علىٰ حقيقته إلا بدليل يصرفه إلىٰ مجازه فكلُّ هذه تأويلات صحيحة إن استندت إلىٰ دليل، وكانت اللغة تحتملها، فأما إذا كان التأويل غير مستندٍ إلىٰ دليل، أو كان مُخالفًا

(١) (حديث ٧٤٤٥)، ولفظه في البخاري: «فَأَمَّا الْجَنَّةُ: فَإِنَّ اللهَ لا يَظْلِمُ مِنْ خَلْقِهِ أَحدًا، وَإِنَّهُ يُنْشِئُ لِلنَّارِ مَنْ يَشَاءُ، فَيُلْقَوْنَ فِيهَا» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٥٣).

(٣) (حديث ٤٨٣٤).

(٤) توجيه النظر إلىٰ أصول الأثر (١/ ٥١٩-٥٢٠).

للوضع اللغوي، لم يكن مقبولًا[(١)].

وهذه أهم الضوابط لمسلك الجمع، وقد ذكر بعض أهل العلم ضوابط أخرىٰ، في اشتراطها نظر[(٢)].

من أوجه الجمع بين الأدلة:

إذا أمكن الجمع بين الأدلة وفق الضوابط السابقة، فهو المُتعين، ولأهل العلم وسائل مُتعددة، وأحوال كثيرة في مسلك الجمع، كما قال الطوفي: «وأمكن الجمع بينهما بالتنزيل علىٰ زمانين، أو حالين، والأحوال كثيرة»[(٣)]، ومِن أشهر أوجه الجمع بين الأدلة:

١. الجمع بحمل العام علىٰ الخاص.
٢. الجمع بحمل المُطلق علىٰ المُقيّد.
٣. الجمع بحمل الأمر علىٰ الندب.
٤. الجمع بحمل النهي علىٰ الكراهة.
٥. الجمع بحمل كل واحد من الأدلة علىٰ حالٍ مختلفة.
٦. الجمع بحمل كل واحد من الأدلة علىٰ زمان مختلف.
٧. الجمع بحمل كل واحد من الأدلة علىٰ مكان مختلف.
٨. الجمع بجواز الأخذ بأحد الأمرين؛ كما في الشيء الوارد علىٰ صفات متعددة.

---

(١) انظر: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/١٠٧-١٠٨).

(٢) كما ذكر ذلك د. عبدالله الحمادي في كتابه: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/١١٠-١١١)، حيث ذكر ما زيد علىٰ هذه الضوابط وبين عدم صحة اشتراطها وسب ذلك. وانظر: منهج التوفيق والترجيح بين مُختلِف الحديث. د. عبد المجيد السّوسوه ص: (١٤٤)، والمدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، أ.د. عبد العزيز العويد ص: (٣٣١)، وقواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (١٩٠) فقد ذكروا شروط الجمع أيضًا.

(٣) شرح مختصر الروضة (٣/ ٦٨٨).

٩. الجمع بالحمل علىٰ الخصوصية للرسول ﷺ.

١٠. الجمع بنفي إرادة أحد الأدلة للحصر.

وأوجه الجمع قد تزيد علىٰ ذلك(١).

المسلك الثاني: مسلك النسخ.

إنَّ النسخ الذي اصطلح عليه المُتأخرون يختلف عن مفهومه عند المُتقدمين، حيث قصره المُتأخرون علىٰ نوعٍ خاصٍّ منه.

قال ابن القيم: «ومراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفعُ الحكم بجملته تارة، وهو اصطلاح المتأخرين، ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة، إما: بتخصيص، أو تقييد، أو حَمْل مُطْلق علىٰ مُقَيَّد، وتفسيره وتبيينه به، حتىٰ إنهم ليُسمون الاستثناء، والشرط والصفة نسخًا، لتضمن ذلك رفعَ دلالة الظاهر وبيان المراد. فالنسخُ عندهم وفي لسانهم هو بيانُ المراد بغير ذلك اللفظ، بل بأمر خارج عنه. ومَنْ تأمل كلامَهم رأىٰ من ذلك فيه ما لا يُحصىٰ، وزال عنه به إشكالاتٌ أوجبها حملُ كلامهم علىٰ الاصطلاح الحادث المتأخر»(٢).

وقال الشاطبي: «الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين؛ فقد يطلقون علىٰ تقييد المطلق نسخًا، وعلىٰ تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخًا، وعلىٰ بيان المبهم والمجمل نسخًا، كما يطلقون علىٰ رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر

---

(١) انظر: منهج التوفيق والترجيح بين مُختلف الحديث، د. عبد المجيد السّوسوه ص: (١٥٦)، ومختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء، د. أسامة خياط ص: (١٣٢)، وقواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (٢٠١-٢٨٨)، والمدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، أ.د. عبد العزيز العويد ص: (٣٣٦-٣٤٦)، ومختلف الحديث عند الإمام أحمد جمعًا ودراسة، د. عبدالله الفوزان ص: (٩٨).

(٢) أعلام المُوقعين عن رب العالمين (١/ ٧٣).

نسخًا؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنىٰ واحد، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضىٰ أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخرًا؛ فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به.

وهذا المعنىٰ جار في تقييد المطلق، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيِّده؛ فلا إعمال له في إطلاقه، بل المُعمل هو المقيد، فكأن المطلق لم يفد مع مقيده شيئًا؛ فصار مثل الناسخ والمنسوخ، وكذلك العام مع الخاص؛ إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار؛ فأشبه الناسخ والمنسوخ؛ إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة، وإنما أهمل منه ما دل عليه الخاص، وبقي السائر علىٰ الحكم الأول، والمبين مع المبهم كالمقيد مع المطلق، فلما كان كذلك؛ استهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني لرجوعها إلىٰ شيء واحد»[(١)].

فكان السلف علىٰ هذا المعنىٰ للنسخ -وقد أشار الشافعي إلىٰ هذا المعنىٰ في الرسالة[(٢)]-، حتىٰ اصطلح المُتأخّرون علىٰ تخصيص النسخ بـ : رفع الحكم الثابت بخطاب مُتقدمٍّ، بخطابٍ مُتراخٍ عنه[(٣)].

طُرق معرفة النسخ:

قال الشافعي: «وفي الحديث ناسخ ومنسوخ، كما وصفت في القبلة المنسوخة باستقبال المسجد الحرام، فإذا لم يحتمل الحديثان إلا الاختلاف

---

(١) الموافقات (٣/ ٣٤٤-٣٤٥). وقال النووي -في سياق كلامه عن النسخ بالمعنىٰ الاصطلاحي-: «وقد أدخل فيه كثيرون أو الأكثرون من المصنِّفين في الحديث ما ليس منه، بل هو من قسم التخصيص، أو ليس منسوخًا ولا مخصصًا، بل مؤولًا أو غير ذلك». شرح صحيح مسلم (١/ ١/ ٨٧).

(٢) الرسالة ص: (١١٣-١١٧).

(٣) هذا الحدّ الذي ذكره ابن قُدامة في روضة الناظر (١/ ٢٨٣)، وبنحوه النووي في شرح صحيح مسلم (١/ ١/ ٨٧)، واختار الطوفي حدّه بـ : «رفع الحكم الثابت بطريق شرعيٍّ، بمثله مُتراخٍ عنه». بعد أن ذكر الخلاف في تعريف النسخ عند المُتأخرين. شرح مُختصر الروضة (٢/ ٢٥١).

كما اختلفت القبلة نحو بيت المقدس والبيت الحرام، كان أحدهما ناسخًا والآخر منسوخًا، ولا يستدل علىٰ الناسخ والمنسوخ إلا بخبر عن رسول الله أو بقول أو بوقت يدل علىٰ أن أحدهما بعد الآخر، فيعلم أن الآخر هو الناسخ، أو بقول من سمع الحديث، أو العامة كما وصفت، أو بوجه آخر لا يبين فيه الناسخ والمنسوخ»(١).

وقال الطوفي: «لا يُعرف النسخ بدليل عقلي ولا قياسي، بل بالنقل المجرد، أو المشوب باستدلال عقلي؛ كالإجماع علىٰ أن هذا الحكم منسوخ، أو بنقل الراوي، نحو: «رخص لنا في المتعة، ثم نهينا عنها». أو بدلالة اللفظ، نحو: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور؛ فزوروها». وبالتاريخ، نحو: قال سنة خمس كذا، وعام الفتح كذا. أو يكون راوي أحد الخبرين مات قبل إسلام الثاني، والله أعلم»(٢).

فإذا كان النسخ لا يستند إلىٰ الرأي والاجتهاد، بل لا بد من وجود أدلة وقرائن لمعرفته، فعلىٰ هذا فإنَّ أهم طُرق معرفة النسخ، الآتي:

١. تصريح الرسول ﷺ بالنسخ.
٢. تصريح الصحابي رضي الله عنه بالنسخ.
٣. معرفة المُتأخر من المُتقدّم، وذلك بأمور:

---

(١) اختلاف الحديث ص: (٤٠-٤١). وقال ابن الحصّار: «إنما يُرجع في النسخ إلىٰ نقل صريح عن رسول الله ﷺ أو عن صحابي يقول: آيةُ كذا نسخت كذا. وقد يُحكم به عند وجود التعارض المقطوع به من علم التاريخ؛ ليعرف المتقدم والمتأخر. ولا يُعتمد في النسخ قولُ عوام المفسرين، بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صحيح ولا معارضة بيّنة؛ لأن النسخ يتضمن رفعَ حكم وإثبات حكم تقرر في عهده ﷺ، فالمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد. والناس في هذا بين طرفي نقيض: فمِن قائل: لا يُقبل في النسخ أخبار الآحاد العدول، ومِن متساهل يكتفي فيه بقول مفسر أو مجتهد، والصواب خلاف قولهما». نقله عنه السيوطي في الإتقان في علوم القرآن (٤/ ١٤٥٤).

(٢) شرح مُختصر الروضة (٢/ ٣٤٠).

أ. التصريح بتاريخ الدليل.

ب. تصريح الصحابي بتأخّر أحد الدليلين.

ت. تيقن تأخّر أحد النصّين تأخّرًا مُطلقًا، وإن لم يُعلم تاريخ الآخر.

٤. الإجماع علىٰ النسخ[١].

وقد ذكر أهل العلم طرقًا أخرىٰ لمعرفة النسخ[٢].

ومن هنا يمكن تقسيم طرق معرفة النسخ -باعتبار قوة الطريق- إلىٰ قسمين:

القسم الأول: الصريح، وهو ما كان بالنصّ علىٰ النسخ، أو بالإجماع، وهذا مُقدمٌ علىٰ جميع المسالك، من الجمع والترجيح؛ لأنَّ المنسوخ حينئذٍ لا يُعتبر دليلًا يُعمل به.

والقسم الثاني: الاجتهادي، وهذا الذي يكون عند التعارض مسلكًا من مسالك دفعه، ويكون بعد مسلك الجمع، وهو ما كان النسخ فيه عن طريق تحديد المُتأخّر من المُتقدم، أو النقل عن الصحابة ﷺ في العمل بخلافه، أو غير ذلك من الطرق التي ذكرها أهل العلم[٣].

ومما يدل علىٰ هذا التفريق بين القسمين، وأنَّ القسم الثاني هو المقصود في مسالك دفع التعارض: كلام أهل العلم في تقديم الجمع علىٰ النسخ في

---

(١) ذهب جمهور العلماء إلا أنَّ الإجماع لا يكون ناسخًا، وإنما المقصود بقولهم: الإجماع علىٰ النسخ، أي: أنَّ النسخ حصل بالدليل الذي هو مُستند الإجماع، فالإجماع حينئذٍ طريق ودليل لمعرفة النسخ، وليس هو الناسخ بنفسه.
انظر: المُهذب في علم أصول الفقه المقارن، أ.د. عبد الكريم النملة (٢/ ٦١٢-٦١٤).

(٢) انظر: مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء، د. أسامة خياط ص: (١٨٣)، وقواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (٣٢١).

(٣) انظر: الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل (٢/ ١٥٨)، ونزهة النظر، لابن حجر ص: (١٦٥-١٦٨)، وعلم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاّف ص: (٢٢٣)، ومنهج التوفيق والترجيح بين مُختلف الحديث، د. عبد المجيد السّوسوه ص: (١٤٧)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، أ.د. عياض السلمي ص: (٤٥١).

مسالك دفع التعارض، مع اتفاقهم علىٰ تقديم النسخ المُتحقق علىٰ الجمع(١)، مما يُبين أنهم يفرقون بين القسمين في العمل.

قال النووي: «ولا يصار إلىٰ النسخ مع إمكان الجمع، لأن في النسخ إخراج أحد الحديثين عن كونه مما يُعمل به . . . القسم الثاني: أن يتضادّا بحيث لا يمكن الجمع بوجه، فإن علمنا أحدهما ناسخًا قدّمناه، وإلا عملنا بالراجح منهما»(٢).

وقال الشاطبي: «إن الأحكام إذا ثبتت علىٰ المكلف؛ فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق؛ لأن ثبوتها علىٰ المكلف أولًا محقق؛ فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق . . . فاقتضىٰ هذا أن ما كان من الأحكام المكية يُدعىٰ نسخه، لا ينبغي قبول تلك الدعوىٰ فيه إلا مع قاطع بالنسخ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوىٰ الإحكام فيهما»(٣).

وعليه فالنسخ المقصود هنا ضمن مسالك دفع الإشكال والتعارض: الاجتهادي(٤).

---

(١) انظر: منهج التوفيق والترجيح بين مُختلف الحديث، د. عبد المجيد السّوسوه ص: (١٤٧)، ومُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١١١).

(٢) شرح صحيح مسلم (١/ ١/ ٨٨).

(٣) الموافقات (٣/ ٣٣٩-٣٤٠)، وانظر: منهج التوفيق والترجيح بين مُختلف الحديث، د. عبد المجيد السّوسوه ص: (١٤٨).

(٤) يرىٰ أ.د. عبد العزيز العويد كما في كتابه: المدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، ص: (٢٩٩-٣٠٠): أنَّ النسخ الذي يذكره الأصوليون في باب التعارض إنما هو نسخ صوري؛ ووجه ذلك أنَّ الجمهور يعمدون إلىٰ تاريخ النصين، فإذا قام الدليل علىٰ تقدّم أحدهما وتأخّر الآخر، نسخوا المُتقدم بالمُتأخر، وقيّدوا ذلك بأن يكون مدلولهما قابلًا للنسخ. وهذا في حقيقته ليس بنسخ بالمعنىٰ الاصطلاحي -الذي هو: رفع الحكم الثابت بخطاب مُتقدمٍ، بخطابٍ مُتراخٍ عنه-، وإنما هو نسخ صُوري، بيان ذلك: أنه أشبه بترك المُتقدم من باب الترجيح، وتقديم المُتأخر عليه بالنسخ، وإلا فلا نسخ أصلًا، فإنَّ مُقتضىٰ النسخ الحقيقي أن يكون بدليل من الكتاب والسنة، ولا دليل هنا، ومُقتضىٰ النسخ ترك المُتقدّم الذي جاء الدليل بنسخه في كل صورة حتىٰ لو أمكن =

ضوابط مسلك النسخ الاجتهادي:

لما كان النسخ فيه ترك العمل بأحد الأدلة المُتعارضة، ذكر أهل العلم له جملة من الشروط والضوابط يتعين الأخذ بها، كالتالي:

الضابط الأول: عدم إمكان الجمع بين الأدلة.

فإذا أمكن الجمع بين الأدلة، تعيّن الأخذ به؛ لأنَّ الجمع فيه إعمال لجميع الأدلة، بينما النسخ يلزم منه ترك العمل بالمنسوخ.

وهذا الضابط إنما يُنظر له في النسخ الاجتهادي، وهو ما إذا كان النسخ بالتاريخ أو غير ذلك من الأدلة الظنيّة، وأما النسخ الصريح فيُقدّم علىٰ الجمع

= الجمع أو الترجيح، وليس كذلك هنا، فالنسخ هنا صوري، إذ لو توصّل المُجتهد إلىٰ وجه للجمع ممكن لَما ساغ ترك المُتقدم أبدًا.

ثم ذكر أن من صور ترجيح المُتأخر علىٰ المُتقدم ما يذكره علماء أصول التفسير من تقديم المدني علىٰ المكي، وكل هذا راجعٌ إلىٰ الترجيح علىٰ الحقيقة لا النسخ الحقيقي.

قلتُ: تقدم أعلاه التفريق بين النسخ الصريح، والنسخ الاجتهادي، وأنَّ ما يذكره العلماء في باب دفع التعارض من النسخ الاجتهادي، وهو وإن أشبه الترجيح من وجه، إلا أنه ينطبق عليه تعريف النسخ الاصطلاحي، ويفترق عن النسخ الصريح -الثابت بالنص أو الإجماع- بطريق معرفة النسخ وحسب، وغاية ما فيه أن تقوم أدلة وقرائن علىٰ تأخّر أحد الأدلة، فيُقال بالنسخ، من باب دفع التعارض الظاهريّ بين الأدلة.

وأكثر الأصوليين -من الجمهور- عند ذكر النسخ كمسلك من مسالك دفع التعارض، يذكرون النسخ، ويريدون به النسخ بالمعنىٰ الاصطلاحي، ويُفرقون بينه وبين الترجيح، لما بينهما من تباين عندهم.

قال إمام الحرمين: «إذا تعارض نصّان علىٰ الشرط الذي ذكرناه، وتأرّخا، فالمُتأخّر ينسخ المُتقدم، وليس ذلك من مواقع الترجيح».

[انظر: معالم السنن، للخطابي (٢/ ٣٩٠)، والعُدة في أصول الفقه لأبي يعلىٰ (٣/ ٨٣٠-٨٣٢)، والبرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٥٢)، والقواطع، لأبي المُظفّر السمعاني (٢/ ٦٧٨)، والمُستصفىٰ للغزالي (٢/ ١١٣٩)، والمحصول للرازي (٣/ ١٣٩٧)، وشرح صحيح مسلم، للنووي (١/ ١/ ٨٧-٨٨)، وشرح مختصر الروضة، للطوفي (٣/ ٦٨٧-٦٨٨)، والبحر المُحيط، للزركشي (٨/ ١٥٧)، ونزهة النظر، لابن حجر ص: (١٦٥-١٦٨)، والتحبير شرح التحرير، للمرداوي (٨/ ٤١٢٩)، ومُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١١٣)، وقواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (٢٩٢)].

ولو أمكن الجمع عند الجميع بلا خلاف[١].

وقد نبّه الشاطبي علىٰ أمر يحسن مراعاته في مسلك النسخ، حيث قال: «غالب ما ادعي فيه النسخ إذا تأمل[٢]؛ وجدته متنازعًا فيه، ومحتملًا، وقريبًا من التأويل بالجمع بين الدليلين علىٰ وجه، من كون الثاني بيانًا لمجمل، أو تخصيصًا لعموم، أو تقييدًا لمطلق، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع مع البقاء علىٰ الأصل من الإحكام»[٣].

قلتُ: وهذا الذي ذكره يُؤيّده ما سيأتي في الدراسة التطبيقية من هذا البحث، أنَّ مسلك النسخ إن قيل به، فستجد في مُقابله مَن قال بالجمع، والغالب أنَّ الأقوىٰ من جهة النظر يكون في الأخذ بمسلك الجمع.

الضابط الثاني: أن يكون الحكم المنسوخ قد ثبت بخطاب مُتقدم.

وهذا الضابط يُحترز به عن الحكم الثابت بدليل العقل أو البراءة الأصلية، ثم رُفع، فلا يُسمّىٰ نسخًا؛ كاستباحة الناس للخمر بالبراءة الأصلية، ثم رُفع ذلك بتحريمه في الشرع، فلا يُسمّىٰ هذا الرفع نسخًا[٤].

الضابط الثالث: أن يكون الناسخ خطابًا شرعيًا.

وهذا الضابط يُحترز به عن القياس، فلا يُعد ناسخًا، وكذا الإجماع، لكونهما ليسا خطابين شرعيين، لكن ذكر أهل العلم أنَّ الإجماع دالٌّ علىٰ وجود الناسخ، وإن لم نقف عليه، وليس ناسخًا بنفسه.

قال ابن تيمية: «كل نص منسوخ بإجماع الأمة فمع الأمة النص الناسخ له؛ تحفظ الأمة النص الناسخ كما تحفظ النص المنسوخ، وحفظ الناسخ أهم

---

(١) انظر: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث، للحازمي (١/ ١٢٥)، وقواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (٣٠٦)، ومُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٢٢).

(٢) كذا أثبتها المُحقق -في طبعة دار عفان- في المتن، وذكر أنه في نُسخة: «تُؤُمِّل».

(٣) الموافقات (٣/ ٣٤٠).

(٤) انظر: قواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (٣٠٦).

عندها وأوجب عليها من حفظ المنسوخ»[(١)].

وبهذا يُعلم أنَّ النسخ لا يصح أن يكون بعد عصر النبوة والرسالة؛ لأنه العصر الذي كان ينزل فيه الوحي، من الكتاب والسنة[(٢)]، قال ابن تيمية: «ولا يجوز دعوىٰ نسخ ما شرعه الرسول بإجماع أحد بعده»[(٣)].

الضابط الرابع: أن يكون الناسخ منفصلًا متأخّرًا عن المنسوخ.

وذلك بأن يتأخر زمن النصّ الناسخ عن زمن النصّ المنسوخ، فلا يكون مُقترنًا به فضلًا عن تقدّمه.

وهذا الضابط يُحترز به عن الشرط، والاستثناء، والصفة، فلا يعدّون نسخًا، إنما من باب التخصيص؛ لكونها وردت مقترنة بالنص، وليست متأخرة عنه[(٤)].

الضابط الخامس: أن يكون الحكم المنسوخ مما يدخله النسخ، وهي الأحكام العملية.

وهذا الضابط يُحترز به عن الأخبار، والأحكام العقدية، والقواعد الكلية، فلا يدخلها النسخ[(٥)].

الضابط السادس: ألا يكون الحكم المنسوخ حكمًا مُقيّدًا بوقت مُعيّن.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣٣/ ٣٢).

(٢) انظر: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث، للحازمي (١/ ١٢٤)، ونزهة النظر، لابن حجر ص: (١٦٧)، وقواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (٣٠٧)، ومُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٢٢).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٣٣/ ٣٢).

(٤) انظر: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث، للحازمي (١/ ١٢٤)، وقواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (٣٠٧)، ومُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١١٨-١٢١).

(٥) انظر: قواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (٣٠٧-٣٠٨).

وذلك لأن انتهاء زمنه دالٌّ علىٰ انتهاء العمل به دون نسخ[(١)].

الضابط السابع: ألا يكون الحكم المنسوخ حكمًا مُؤبّدًا.

لأن النصوص التي فيها أحكام صيغتها تدل علىٰ التأبيد لا يُمكن أن يدخلها النسخ[(٢)].

وقد ذكر أهل العلم جملة من الضوابط والشروط للنسخ غير ما تقدم، في اشتراطها نظر[(٣)].

المسلك الثالث: مسلك الترجيح.

وهو بأن يُقدّم أحد الدليلين المُتعارضين علىٰ الآخر؛ لدليل يقوم علىٰ ترجيحه، سواء كان الدليل المُرجِّح من ذات الدليل أو من دليل خارج عنهما.

قال ابن تيمية: «فالواجب علىٰ المجتهد أن يعمل بما يعلم أنه أرجح من غيره، وهو العمل بأرجح الدليلين المتعارضين وحينئذ فما عمل إلا بالعلم»[(٤)].

وقال الشاطبي: «إن الأصوليين اتفقوا علىٰ إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافًا من غير نظر في ترجيحه علىٰ الآخر»[(٥)].

وقال ابن حجر: «فصار ما ظاهرُه التعارضُ واقعًا علىٰ هذا الترتيب: الجمع إن أمكن. فاعتبار الناسخ والمنسوخ. فالترجيح إن تعيّن. ثم التوقف عن العمل بأحد الحديثين»[(٦)].

---

(١) انظر: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث، للحازمي (١/ ١٢٤)، وقواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (٣٠٨).

(٢) انظر: قواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (٣٠٩).

(٣) كما ذكر ذلك د. سعد الدوسري في كتابه: قواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، ص: (٣٠٩).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ١١٥).

(٥) الموافقات (٥/ ٦٣-٦٤).

(٦) نزهة النظر، لابن حجر ص: (١٦٨).

وقد ذهب بعض أهل العلم إلىٰ تقديم مسلك الترجيح علىٰ النسخ، كابن جُزي الكلبي(١)، علىٰ خلاف منهج الجمهور من تقديم النسخ علىٰ الترجيح(٢).

ضوابط مسلك الترجيح:

لما كان الترجيح فيه إهمال لدلالة أحد الأدلة، ذكر أهل العلم له شروط وضوابط يتعين الأخذ بها، كالتالي:

الضابط الأول: عدم إمكان الجمع بين الأدلة.

فلا يُرجّح بين الأدلة إلا إذا تعذّر الجمع -بضوابطه المُتقدمة-، وهذا مذهب الجمهور(٣).

الضابط الثاني: التحقق من عدم نسخ أحد الأدلة:

والمراد هنا النسخ الصريح، والنسخ الاجتهادي، فأما الصريح فيُقدم علىٰ الترجيح والجمع بلا خلاف، وأما الاجتهاديّ -وهو ما يكون بمعرفة

---

(١) تقريب الوصول إلىٰ علم الأصول ص: (١٥١).

وذكر الدكتور عبدالله الحمادي في كتابه: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٥١-١٥٤) من قال بهذا القول -وهو تقديم الترجيح علىٰ النسخ-، كابن جُزي -علىٰ احتمال في مجموع كلامه-، وردّ هذا المنهج، وبيّن أنَّ عامّة أهل العلم علىٰ تقديم مسلك النسخ علىٰ الترجيح.

(٢) انظر: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٥١-١٥٤)، والمدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، ص: (٣٠١-٣٠٤)، (٢٥٥-٢٥٦)، وقواعد رفع الاختلاف عند ابن القيم، د. نور الدين ص: (١٩١).

جاء في المدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، ص: (٣٠١) أنَّ أبا يعلىٰ الفرّاء ممن يرىٰ تقديم مسلك الترجيح علىٰ النسخ، لكونه ذكر الترجيح بعد الجمع في مبحث الترجيح (٣/ ١٠١٩).

قلتُ: بالنظر في كتاب أبي يعلىٰ العُدة في أصول الفقه (٣/ ٨٣٠-٨٣٢) يظهر -والله أعلم- أنه علىٰ طريقة الجمهور من تقديم النسخ علىٰ الترجيح، لكنه في مبحث الترجيح لم يذكر النسخ لكونه تقدم ذكره قبل ذلك، والله تعالىٰ أعلم.

(٣) انظر: قواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (٣٧٤)، ومُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٢٧).

المُتقدم من المُتأخّر- فيُقدم علىٰ الترجيح عند الجمهور، **فهو سابقٌ للترجيح**، فإن لم يُعلم بطريق معتبر المُتأخر، فالترجيح إذًا[(١)].

الضابط الثالث: ألا يكون الدليلان المُختلفان قطعيَّي الدلالة:

وهذا الضابط محل خلاف بين الأصوليين، وأرجع بعض الباحثين الخلاف إلىٰ أنَّ مَن أثبت التعارض بين القطعيين إنما أراد التعارض الظاهريّ الذي يزول، ومن نفاه إنما أراد التعارض الحقيقي لا الظاهري[(٢)].

الضابط الرابع: أن يستند الترجيح إلىٰ دليل:

ذلك أن تقديم أحد الدليلين علىٰ الآخر أمر عظيم؛ ويترتب عليه حكم شرعيّ، فإذا لم يكن بدليل معتبر، فلا يصح[(٣)].

قال ابن تيمية: «في المسائل الخفية عليه أن ينظر في الأدلة ويعمل بالراجح، وكون هذا هو الراجح أمر معلوم عند أمر مقطوع به، وإن قدر أن ترجيح هذا علىٰ هذا فيه شك عنده لم يعمل به، وإذا ظن الرجحان فإنما ظنه لقيام دليل عنده علىٰ أن هذا راجح . . . وإذا ظن الرجحان أيضًا فلا بد أن يظنه بدليل يكون عنده أرجح من دليل الجانب الآخر»[(٤)].

المُرجحات:

الترجيح بين الأدلة المُتعارضة يكون بأحد وجوه الترجيح التي ذكرها العلماء، وذلك راجعٌ إلىٰ بيان وجه قوّة في أحد المُتعارضين تُوجبُ عندهم تقديمه علىٰ مُعارضه.

---

(١) انظر: قواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (٣٧٤)، والمدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، أ.د. عبد العزيز العويد ص: (٢٥٥-٢٥٦).

(٢) هو د. عبدالله الحمادي في كتابه: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٣٠).

(٣) انظر: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٣٢)، والمدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، أ.د. عبد العزيز العويد ص: (٢٥٦-٢٥٨).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ١١٤).

والمُرجحات كثيرة جدًا أطال العلماء في تعدادها، وهي ترجع إلىٰ أربعة أنواع:

النوع الأول: مرجحات باعتبار الإسناد.

النوع الثاني: مرجحات باعتبار دلالات الألفاظ.

النوع الثالث: مرجحات باعتبار المدلول.

النوع الرابع: مُرجحات خارجية؛ كالإجماع، والقياس، والمقاصد، والقوعد، وغيرها[(١)].

المسلك الرابع: التوقف.

المُجتهد أو الناظر في التعارض إذا عجز عن دفع التعارض بالجمع أو النسخ أو الترجيح، فإنه يتوقف حتىٰ يظهر له ترجيح أحدهما علىٰ الآخر، وهذا التوقف نسبيٌّ، بمعنىٰ أنه قد يتوقف بعض أهل العلم، ويَجمع آخرون، ويُرجح آخرون، وهكذا كلٌّ بحسب ما أداه إليه اجتهاده.

فالتوقف في حقيقته ليس بمسلك من مسالك دفع التعارض، إنما هو عبارة عن موقف المُجتهد عند عجزه عن دفع التعارض[(٢)]، وإن ذُكر كمسلك فإنما هو من باب تكميل القسمة في ذكر أحوال نظر المُجتهد وتعامله مع التعارض.

قال الشاطبي -في مسألة الجمع بين الدليلين-: «أما في ترك العمل بهما معًا مجتمعين أو متفرقين؛ فهو التوقف عن القول بمقتضىٰ أحدهما، وهو الواجب إذا لم يقع ترجيح، وأما في العمل، فإن أمكن الجمع بدليله؛

---

(١) انظر تفصيلها والأمثلة عليها في المدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، أ.د. عبد العزيز العويد ص: (٣٦١-٧٨٦)، ومختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء، د. أسامة خياط ص: (٢٠٧)، وقواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، د. سعد الدوسري ص: (٣٧٦-٤٨٩)، وأيضًا قبل ذلك: إرشاد الفحول للشوكاني (٢/ ١١٢٥-١١٥٦).

(٢) انظر: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٤٥).

فلا تعارض»(١).

وقال أيضًا: «ولذلك لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون علىٰ تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ؛ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم»(٢).

وذهب أكثر أهل العلم إلىٰ القول بهذا المسلك(٣).

قال ابن حجر: «فصار ما ظاهرُه التعارضُ واقعًا علىٰ هذا الترتيب: الجمع إن أمكن. فاعتبار الناسخ والمنسوخ. فالترجيح إن تعيّن. ثم التوقف عن العمل بأحد الحديثين. والتعبير بالتوقف أولىٰ من التعبير بالتساقط؛ لأنَّ خفاء ترجيح أحدهما علىٰ الآخر إنما هو بالنسبة للمُعْتَبِرِ في الحالة الراهنة، مع احتمال أن يظهرَ لغيره ما خفيَ عليه»(٤).

وفرّق بعض الباحثين بين التوقف والتساقط، من جهة أنَّ التساقط قد يؤول إلىٰ التوقف، وقد يؤول إلىٰ غيره، كالرجوع إلىٰ الأصل في المسألة؛ كمن تعارض عنده دليلان أحدهما مُوجب، والآخر مُحرّم، ولم يستطع الجمع، ولا الترجيح، ولا معرفة المُتقدم والمُتأخر منهما، فيسقط الاستدلال بهما، ثم لا يتوقف، وإنما يُرجع المسألة إلىٰ الأصل العام، وهو هنا: الأصل عدم الوجوب، فمن هذه الجهة لم يتوقف(٥).

قلتُ: والذي يظهر أنَّ التفريق بينهما لفظيّ، إذ التعبير بالتوقف أدق وأشمل، ذلك أنَّ التوقف نسبيٌّ، كما تقدم في كلام ابن حجر، وأيضًا إن سقط

---

(١) الموافقات (٥/ ١١٢-١١٣).

(٢) الموافقات (٥/ ٣٤١).

(٣) انظر: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٣٧-١٤٥)، والمدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، أ.د. عبد العزيز العويد ص: (٣٠٤-٣٠٧).

(٤) نزهة النظر، لابن حجر ص: (١٦٨).

(٥) ذكر ذلك أ.د. عبد العزيز العويد في كتابه: المدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، ص: (٣٠٤-٣٠٥).

الاستدلال بالأدلة المتعارضة عنده، وانصرف إلىٰ الأصل في المسألة، فهو قد توقف في الأدلة المتعارضة، وانصرف إلىٰ غيرها من الأدلة، فمآل الأمر إلىٰ أنه توقف في المسألة المُشكلة، والله تعالىٰ أعلم.

كما ذهب جمعٌ من الأُصوليين في هذه الحال -عند التوقف- إلىٰ تخيير المُجتهد في العمل بأيّ الدليلين المتعارضين.

وحُجتهم في ذلك[1]: أنَّ الدليلين اختلفا، ولم يُمكن دفعُ ذلك الاختلاف عنهما، فليس لنا فيها إلا ترك الحادثة بلا حُكم فيها، أو الحكم فيها بالتخيير بين الحظر والإباحة.

فأما ترك الحادثة لا حكمَ فيها فغير جائز مع ورود النص الشرعيّ، ولم يبقَ إلا أن يُحكمَ فيها بالتخيير، فلزم القول به.

وقد رد هذا القول الشاطبي حيث قال: «وقول مَن قال: إذا تعارضا عليه تخيّر. غير صحيح من وجهين:

أحدهما: أن هذا قولٌ بجواز تعارض الدليلين في نفس الأمر، وقد مر ما فيه آنفًا.

والثاني: ما تقدم من الأصل الشرعي، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، وتخييرُه بين القولين نقضٌ لذلك الأصل، وهو غير جائز . . .»[2].

---

(١) انظر: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٤٣).

(٢) الموافقات (٥/ ٧٧)، وقد رجح القول بالتوقف عند عدم الترجيح في الموافقات (٥/ ١١٣).

كما رد القول بالتخيير، وبيّن رجحان القول بالتوقف، وأن عليه علماء الحديث، واختاره كثيرٌ من الأصوليين: د. عبدالله الحمادي في كتابه: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٤٠-١٤٥).

وانظر: المدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، أ.د. عبد العزيز العويد ص: (٣٠٥-٣٠٧) حيث نقل أقوالًا أخرىٰ غير التوقف والتخيير، منها: الرجوع إلىٰ البراءة الأصلية، اختاره ابن رُشد الحفيد، وذكر الزركشي أنه مذهب كثير من الفقهاء. ومنها: أنه يكون كالعامي يجب عليه أن يُقلد غيره، اختاره الجويني وابن تيمية.

ثانيًا: منهج الحنفيّة:

ذهب المُتأخرون من علماء الحنفية إلىٰ أنَّ أوّل المسالك التي يجب البدءُ بها لدفع التعارض: مسلك النسخ، وذلك إذا عُلِم تاريخ الدليلين، فيكون المُتأخّر ناسخًا للمُتقدم.

والنسخ المراد هنا هو الاجتهاديّ، وليس الصريح[(١)].

فإن لم يُعلم التاريخ انتُقِل إلىٰ مسلك الترجيح، فإن لم يُمكن الترجيح، انتُقِل إلىٰ مسلك الجمع، فإن لم يُمكن الجمع، يُحكم بتساقط الدليلين المُختلفين، فيُتركان ويُصار إلىٰ العمل بالأدنىٰ؛ فيُصار إلىٰ القياس، أو إلىٰ أقوال الصحابة ﷺ، فإن لم يُمكن ذلك عُمل بالأصل؛ حظرًا كان أم إباحة.

والمُتقدمون من الحنفية يختلفون عن ذلك قليلًا، فعندهم إذا وقع التعارض بين الأدلة، وعُلم التاريخ، فإنه يُصار إلىٰ النسخ، وإن لم يُعلم التاريخ فيُصار إلىٰ ما بعد السّنّة النبوية فيما يكون حجة في حكم الحادثة؛ كقول الصحابي، أو القياس الصحيح[(٢)].

والحاصل أنَّ الحنفية يُخالفون الجمهور في تقديم مسلك النسخ إذا عُلِم التاريخ[(٣)].

---

(١) تقدم بيان النسخ الصريح والاجتهادي ص: (٢٠٤)، وانظر: منهج التوفيق والترجيح بين مُختلف الحديث، د. عبد المجيد السّوسوه ص: (١٤٧)، ومُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١١١).

(٢) ذكر هذا التفصيل في مذهب الحنفية: د. عبدالله الحمادي في كتابه: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٥٠-١٥١)، وانظر: مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء، د. أسامة خياط ص: (٣٣٠)، والمدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، أ.د. عبد العزيز العويد ص: (٣٢١).

(٣) ذهب أ.د. علي الضويحي في كتابه: غاية المأمول بتقريب علم الأصول ص: (٣٢٥، ٣٣١) إلىٰ تقديم مسلك النسخ، ثم الجمع، ثم الترجيح. وذلك بناء علىٰ أنَّ النسخ المقصود في مسالك دفع التعارض هو الصريح، وتقدم أنَّ المراد هو الاجتهادي، وأما الصريح فمحل اتفاق عندهم تقديمه علىٰ الجمع، والله أعلم.

والطحاوي من الحنفية جرىٰ فيما يظهر علىٰ طريقة الحنفية من تقديم مسلك النسخ في كتابه «شرح معاني الآثار»، ثم في كتابه المُتأخر عنه مال إلىٰ طريقة الجمهور -في الجملة- من تقديم مسلك الجمع، ورجع عن بعض المسائل التي كان قال فيها بالنسخ في كتابه: «شرح معاني الآثار»، وقال فيها بالجمع في كتابه: «شرح مُشكل الآثار»، كما سيأتي في الدراسة التطبيقية[(١)].

وهذا لا يعني أنَّ الطحاوي لا يسلك مسلك النسخ إذا قويت عنده الأدلة عليه، وإن كان الجمع ممكنًا، فقد لا يراه جمعًا صحيحًا فيُعرض عنه إلىٰ النسخ مع قوّة أدلته عنده، كما سيأتي في الدراسة التطبيقية[(٢)].

الترجيح:

إنَّ للحنفية فيما صاروا إليه أدلة، كما أنَّ للجمهور أدلتهم، ذكرها عدد من الباحثين[(٣)]، ومالوا إلىٰ ترجيح منهج الجمهور، وهو الصحيح؛ لقوة أدلة الجمهور، خاصة ما استدلّوا به من عمل الصحابة ﷺ وتطبيقاتهم، وما حُكي من إجماع علىٰ تقديم الجمع إذا أمكن[(٤)]، كما أنَّ أدلة الحنفية أُجيب عنها بما يدفع الاستدلال بها، والله تعالىٰ أعلم.

وقد نبّه بعض الباحثين إلىٰ أنَّ هذا الترتيب في دفع التعارض عند الجمهور هو من حيث الأصل، ولكن قد تتوفر بعض القرائن القويّة التي تظهر لبعض العلماء -ممن هم علىٰ طريقة الجمهور- فتجعله يُقدم مسلك الترجيح

---

(١) انظر المسألتين: ص: (٩٦٢)، (١١٨٧)، ورد مسلك النسخ في موضع ص: (١٢٩٩).

(٢) انظر اختياره مسلك النسخ، مع وجود من قال بالجمع علىٰ سبيل المثال: ص: (٣٨٨، ٤٠٨، ٨٠٤، ١٤٥٨، ١٤٨٧).

(٣) انظر: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٥٤-١٦١)، والمدونة في التعارض والترجيح تأصيل وتطبيق، أ.د. عبد العزيز العويد ص: (٣٠٧، ٣٢١-٣٣٠).

(٤) تقدم نقله عن القرطبي ص: (١٩٧).

أو النسخ مع عدم تعذّر مسلك الجمع، وذكر لذلك بعض الأمثلة[١].



(١) هو د. عبدالله الحمادي في كتابه: مُختلف الحديث عند الإمام ابن عبد البر عرضًا ودراسة (١/ ١٦١-١٦٨).

القسم الثاني

الدراسة التطبيقية
على الأحاديث المشكلة في باب الآداب

وفيه أربعة فصولٍ:

الفصل الأول: الأحاديث المشكلة في الأدب مع الله ﷻ.

الفصل الثاني: الأحاديث المُشكلة في الأدب مع النفس.

الفصل الثالث: الأحاديث المُشكلة في الأدب مع الناس.

الفصل الرابع: الأحاديث المُشكلة في الأدب مع الحيوانات.

الفصل الأول

الأحاديث المشكلة في الأدب مع الله ﷻ

وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في حسن الظن بالله تعالىٰ.

المبحث الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في خلق الله ﷻ آدمَ؛ علىٰ صورته ضمن الأمر باجتناب الوجه عند الضرب.

المبحث الثالث: مشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في سب الريح.

المبحث الرابع: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في سب الدهر.

المبحث الخامس: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في النهي عن استعمال ألفاظ مُضافة لغير الله تعالىٰ.

المبحث السادس: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الحلف بغير الله.

المبحث السابع: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في نهيه عن أن يُقرن مع الله ﷻ أحد في المشيئة.

المبحث الأول

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في حسن الظن بالله تعالى

الحديث المُشكل:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَىٰ: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي»(١).

المُعارض:

قوله تعالىٰ: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: ٤٧].

وقوله تعالىٰ: ﴿يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا﴾ [الأعراف: ١٦٩].

وعن شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «الكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ، وَالعَاجِزُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا وَتَمَنَّىٰ عَلَىٰ اللَّهِ»(٢).

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٧٤٠٠)، ومسلم (حديث ٢٧٧٠) مِن حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه عبدالله بن المبارك في الزهد (حديث ١٧١)، وعنه: أبو داود الطيالسي في المسند (حديث ١٢١٨)، ومِن طريق عبدالله بن المُبارك: أحمد في الزهد (ص٤٩)، والمسند (حديث ١٧١٢٣)، والترمذي (حديث ٢٦٢٨)، والبزار (حديث ٣٤٨٩)، والطبراني (حديث ٧١٤٣)، والحاكم في المستدرك (حديث ١٩٢) (٧٨٤٨)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٦٥٨٨)، وأبو نُعيم في حلية الأولياء (١/ ٢٦٧)، والبغوي في شرح السنة (حديث ٤١١٦) كلهم مِن طريق ابن المُبارك.

والترمذي (حديث ٢٦٢٨) مِن طريق عيسىٰ بن يونس.

وابن ماجه (حديث ٤٢٩٤)، والبغوي في شرح السنة (حديث ٤١١٧) مِن طريق بقيَّة بن الوليد الحمصي.

والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٦٥٨٨) مِن طريق محمد حِمْيَر القُضاعي الحمصي. =

= أربعتهم (ابن المُبارك، وعيسىٰ، وبقيّة، ومحمد) عن أبي بكر بن أبي مريم الْغَسَّانِيِّ، عن ضَمْرَةَ بن حبيب، عن شداد بن أوس رضي الله عنه، به، نحوه.
وعلة الحديث -مداره-: أبو بكر بن عبدالله بن أبي مريم الغَسَّانيّ الشاميّ (ت ١٥٦هـ).
ضعّفه جمهور النُّقاد مِن قِبَل حفظه كما قال الذهبي. [انظر: ميزان الاعتدال (٥/ ٢١٧-٢١٨)، وسير أعلام النبلاء (٧/ ٦٥)، وتهذيب التهذيب (٤/ ٤٩٠)].
وقال ابن أبي حاتم: «أبو بكر بن أبي مريم ضعيف الحديث؛ طرقته لصوص فأخذوا متاعه فاختلط». [الجرح والتعديل (٢/ ٤٠٥)]. وبنحوه قال أبو داود. [انظر: تهذيب الكمال (٣٣/ ١٠٩)].
وقال ابن حِبان فيه: «وقد كان أبو بكر بن أبىٰ مريم من خيار أهل الشام، ولكنه كان رديء الحفظ، يُحدث بالشيء ويهم فيه، لم يفحش ذلك منه حتىٰ استحق الترك، ولا سلك سنن الثقات حتىٰ صار يُحتج به، فهو عندي ساقط الاحتجاج به إذا انفرد». [المجروحين ٢/ ٥٠٠].
وقال ابن عدي -بعد أن ساق له جملة من الأحاديث ومنها هذا الحديث-: «ولأبي بكر بن أبي مريم غيرُ ما ذكرت من الحديث، والغالب علىٰ حديثه الغرائب، وقلّ ما يوافقه عليه الثقات، وأحاديثه صالحة، وهو ممن لا يحتج بحديثه ولكن يكتب حديثه». [الكامل ٢/ ٤٦٥].
قال الذهبي: «ولا يبلغ حديثه رتبة الحسن». [سير أعلام النبلاء (٧/ ٦٥)].
فالحديث بهذا الإسناد ضعيف.
وللحديث متابعة قاصرة:
أخرجها الطبراني (حديث ٧١٤١) وعنه: أبو نُعيم في حلية الأولياء (١/ ٢٦٧) مِن طريق إبراهيم بن عمرو بن بكر السَّكْسَكِيّ، عن أبيه، عن ثور بن يزيد وغالب بن عبدالله، عن مكحول، عن ابن غَنْم، عن شداد، به، نحوه.
وهذا إسناد ضعيف جدًا؛ ففيه إبراهيم بن عمرو السَّكْسَكِيّ وهو متروك كما قاله الدارقطني، بل قال ابن حبان: «يروي عن أبيه الأشياء الموضوعة، وأبوه أيضًا لا شيء». [ميزان الاعتدال (١/ ٨٧)]، وعمرو -أبوه- متروك كما قاله ابن حجر. [تقريب التهذيب (حديث ٤٩٩٣)].
وللحديث شاهد:
أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (حديث ١٠٠٦١) مِن طريق محمد بن يونس الكُدَيْمِيّ، عن عون بن عُمارة العبدي، عن هشام بن حسّان، عن ثابت، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قَالَ: جَاءَتْ بِي أُمُّ سُلَيْم إِلَىٰ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، خَادِمُكَ أَنَسٌ فَادْعُ لَهُ وَهُوَ كَيِّسٌ، وَهُوَ عَارِي يَا رَسُولَ اللهِ، فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تَكْسُوَهُ إزارتين تشتريهما، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «الْكَيِّسُ مَنْ عَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ، وَالْعَارِي: الْعَارِي مِنَ الدِّينِ، اللهُمَّ لا عَيْشَ إلا عَيْشُ الآخِرَةِ، اللهُمَّ اغْفِرْ لِلأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرَةِ». قال البيهقي بعده: «عون بن عُمارة ضعيف. وله شاهد من حديث شداد بن أوس في بعض ألفاظه». =

. . . .

= قلتُ: بل إسناده ضعيف جدًا، ففيه محمد بن يونس الكُدَيْمِيُّ، ضعيف، وقد اتُّهم بالوضع. [انظر: تهذيب التهذيب (٣/ ٧٤١-٧٤٣)]. إضافة إلىٰ ضعف عون بن عُمارة. [انظر: تهذيب التهذيب (٣/ ٣٣٩)].

وقد قال الترمذي -بعد تخريجه لحديث شداد ﷺ-: «هذا حديث حسن» ومثله قال البغوي.

وقال البزار: «وهذا الكلام لا نعلمه يروىٰ إلا عن شداد بن أوس عن النبي ﷺ ولا نعلم له طريقًا غير هذا الطريق».

وقال الحاكم في الموضع الأول (حديث ١٩٢): «هذا حديث صحيح علىٰ شرط البخاري ولم يخرجاه». وتعقبه الذهبي فقال: «لا والله، أبو بكر بن أبي مريم المذكور في إسناده واه»، وبنحوه ابن حجر. [انظر: مختصرُ استدرَاك الحافِظ الذّهبي علىٰ مُستدرَك أبي عبدالله الحَاكم (١/ ٧١)، وإتحاف المهرة، لابن حجر (حديث ٦٣١٥)]. وفي الموضع الثاني (حديث ٧٨٤٨) قال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه».

وخلاصة القول: أنَّ الحديث لا يصح؛ لضعف أبي بكر بن أبي مريم، مع تفرّده بالحديث، وضعف المتابع والشاهد، حيث لا يتقوىٰ بهما.

وأما تحسين الترمذي والبغوي -ولعله تابع الترمذي-، فقد بيّن الترمذي مصطلحه في الحسن في كتابه بقوله: «وما ذكرنا في هذا الكتاب: حديثٌ حسن، فإنما أردنا به حسن إسناده عندنا: كلُّ حديث يُروىٰ لا يكون في إسناده متهم بالكذب، ولا يكون الحديثُ شاذًا، ويُروىٰ مِن غير وجه نحوَ ذلك، فهو عندنا حديثٌ حسنٌ»، قال ابن رجب في بيان معنىٰ كلام الترمذي: «فعلىٰ هذا: الحديثُ الذي يرويه الثقةُ العدل، ومَن كثُر غلطه، ومن يغلبُ علىٰ حديثه الوَهَم، إذا لم يكن أحدٌ منهم متهمًا، كلُّه حسنٌ بشرط أن لا يكون شاذًا مُخالفًا للأحاديث الصحيحة، وبشرط أن يكون معناه قد رُوي من وجوه متعددة». [شرح علل الترمذي (١/ ٣٤٠)]. وهذا الوصف يدخل فيه الحديث الضعيف، ومنه هذا الحديث: «الكيّس مَن دان نفسه . . .»، فهو مروي من طريق راوٍ ضعيف غلب علىٰ حديثه الوهم، وليس بشاذٍّ، ومعناه دلّت عليه الأخبار الأخرىٰ.

كما أنَّ الحديث مشهور عن أبي بكر بن أبي مريم، قال أبو نُعيم: «هذا حديث مشهور بابن المبارك، عن أبي بكر بن أبي مريم، مثله. ورواه عنه المتقدمون، ورواه عمرو بن بشر بن السرح، عن أبي بكر بن أبي مريم، مثله». [حلية الأولياء (١/ ٢٦٧)]. أيضًا فإنَّ أبا بكر شاميٌّ، والرواة عنه أكثرهم مِن أهل الشام، كما قال أبو عُبيد: «هو مِن حديث أهل الشام، عن أبي بكر بن أبي مريم . . .». [غريب الحديث (٢/ ٥٧٦)].

وبالجملة فإنَّ ضعفه يسير قد يصلح في الشواهد، والله تعالىٰ أعلم.

تنبيه:

ورد لفظ للحديث عند بعض الشُّرَّاح: «والأحمق من أتبع نفسه هواه وتمنّىٰ علىٰ الله الأماني»، =

وجه الإشكال:

اشتمل هذا المبحث علىٰ إشكالين:

الإشكال الأول: أنه ثبت عن النبي ﷺ في حديث قُدسيٍّ ما يدلّ ظاهره علىٰ أنَّ ظنّ العبد الخير في الله ينفعه مطلقًا، ويحصل له به ما أراده -كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه-، إلا أنه خالفه في الظاهر بعض الآيات والأخبار التي يُفهم منها أنَّ ظنِّ العبد الخير في الله تعالىٰ بمجرّده لا يكفي لتحصيل المطلوب والنجاة مِن المرهوب، مما أورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج إلىٰ الجواب عنه.

الإشكال الثاني: أنَّ حديث أبي هريرة رضي الله عنه من جملة أخبار مُتعددة في سياق تحقيق الرجاء في الله تعالىٰ، وآية سورة الزمر والأعراف في سياق جملة من الأخبار في تحقيق الخوف من الله تعالىٰ، فأورث هذا التقابل بين الآيتين وهذه الأخبار إشكالًا عند العلماء، فكان من ذلك اختلافهم في وجه العمل بها.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر الإشكال الأول: العراقي(١)، وفضل الله الجيلاني(٢).

= فهذان اللفظان -«الأحمق»، «والأماني»- لا أصل لهما من كلام النبي ﷺ. لكن وردت لفظة: «الأماني» من كلام أبي عثمان سعيد بن العباس (ت ٤٣٣هـ) -كما في حلية الأولياء- حيث قال: «وأجهد نفسك علىٰ طلب الآخرة، فإن الكيس من دان نفسه وعمل لآخرته، والعاجز من تمنىٰ علىٰ الله الأماني».

[انظر: غريب الحديث، لأبي عُبيد (٢/ ٥٧٥)، وحلية الأولياء (١٠/ ٧٢)، وإحياء علوم الدين (٤/ ١٢٧)، وفتح الباري (١١/ ٧٠٤)، وفيض القدير، للمناوي (٥/ ٦٧)، تكميل النفع بما لم يثبت به وقف ولا رفع، لمحمد بن عمرو بن عبد اللطيف (١/ ٩٤)].

(١) طرح التثريب (٥/ ٤٤٢-٤٤٣).

(٢) فضل الله الصمد في توضيح الأدب المُفرد (٢/ ٣٦٠-٣٦١).

وذكر الإشكال الثاني: الغزالي[١]، والقاضي عِياض[٢]، والقرطبي[٣]، والنووي[٤]، وابن القيم[٥]، وابن مفلح[٦]، وابن حجر[٧]، والعيني[٨]، والملا علي القاري[٩]، والمناوي[١٠]، والسَّفَّاريني[١١].

دفع الإشكال:

الإشكال الأول:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال مسلك الجمع، والترجيح، علىٰ النحو التالي:

المسلك الأول: مسلك الجمع، وذلك بحمل كل دليل من الأدلة علىٰ حال لا يُنافي الآخر، فقالوا: بتخصيص حديث أبي هريرة ﷺ بالمؤمنين، وأنَّ آية سورة الزمر كانت في الكفار، وآية سورة الأعراف، وحديث شداد ﷺ في التمنّي وهو الظن المجرد عن عمل.

ومما استدلّوا به علىٰ ذلك:

أنَّ إضافة العبد إلىٰ الله ﷻ -في قوله: «عبدي»- في مثل هذا السياق مُشعرة بتخصيصه بالعبد المؤمن دون غيره، وبنحوه الحديث القُدسي الآخر:

---

(١) إحياء علوم الدين (٤/ ٢١٩، ٢٥١).
(٢) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٨/ ٢٥٩، ٤٠٩).
(٣) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٧/ ٥، ١٤٢، ٣٥٨).
(٤) شرح صحيح مسلم (٦/ ١٧/ ٨٢، ٢٢١).
(٥) مدارج السالكين (٢/ ١٨٨، ٢٨٢).
(٦) الآداب الشرعية (٢/ ١١٧)، والفروع (٣/ ٢٥٩).
(٧) فتح الباري (١٤/ ٦٠٦)، (١٧/ ٣٥٥).
(٨) عمدة القاري (٢٣/ ١٠١).
(٩) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٤/ ٦٤).
(١٠) فيض القدير شرح الجامع الصغير (٢/ ٧٠، ٣١٢، ٤٤٦).
(١١) غذاء الألباب (٣/ ١٨٣).

«وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ»(١)، فالعبد الذي يكون الله ﷻ عند ظنّه به، إنما هو المُؤمن؛ إذ لا يظنّ بربه إلا الخير والحق، وهو أهلٌ أن لا يخيب رجاؤه في الله ﷻ(٢).

وأجابوا عن آية سورة الزمر: بأنها عند عامّة المفسرين في سياق ما يقع للمشركين من عذاب الله يوم القيامة(٣)، قال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ مِن سُوءِ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَبَدَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: ٤٧].

قال العراقي -عن الآية-: «فذلك في الكُفّار»(٤). فلا تعارض بينها وبين حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وأما آية سورة الأعراف، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا الْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لَّا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٩]. فقد اختلف المفسرون فيها، وقد قيل إنها عامة.

فيكون المعنىٰ علىٰ هذا: فخلف من بعد ذلك الجيل الذين فيهم الصالح والطالح، خلف آخر لا خير فيهم، وقد ورثوا دراسة هذا الكتاب -قيل: التوراة، وقيل: القرآن- ﴿يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا الْأَدْنَىٰ﴾، أي: يعتاضون عن بذل الحق ونشره بعرض الحياة الدنيا من الرشوة ونحوها، ويسوفون أنفسهم ويعدونها بالتوبة، ويقولون إذا فعلوا ذلك: إن الله سيغفر لنا ذنوبنا، تمنيا علىٰ الله الأباطيل، وكلما لاح لهم مثل الأول من الحرام وقعوا فيه؛ ولهذا

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٦٥١٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (١٠/ ٥٠٠)، وفضل الله الصمد في توضيح الأدب المُفرد (٢/ ٣٦٢).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٢٠/ ٢٢٠)، وزاد المسير، لابن الجوزي (٧/ ١٨٨).

(٤) طرح التثريب (٥/ ٤٤٢).

قال: ﴿وَإِن يَأۡتِهِمۡ عَرَضٞ مِّثۡلُهُۥ يَأۡخُذُوهُۚ﴾، فيخبر جل ثناؤه عنهم أنهم أهل إصرار علىٰ ذنوبهم، وليسوا بأهل إنابة ولا توبة(١).

وبهذا يتبين أنَّ هذه الآية لا تُشكل علىٰ حديث أبي هريرة ﷺ، وأنَّ الآية في التمني علىٰ الله، وهو الظن المُجرّد عن العمل، المقترن بالتقصير، وهذا محل ذم كما سيأتي في الجواب عن حديث: «الكيّس مَن دان نفسه . . .».

بخلاف حديث أبي هريرة ﷺ فإنّ معناه: أنَّ العبد إذا ظنّ بالله الخير، حصل له ذلك الخير، لكنّ حصول ما ظنّه مرتبط بالإتيان بالعمل المُرتب عليه الخير المرجو، مِن ظنّ الإجابة إذا دعا الله ﷻ، والمغفرة إذا استغفره، وقبول العمل الصالح إذا عمله، وهكذا.

وكذلك إذا لم يظنّ بالله الخير، بل ظنّ حصول الشر؛ كالعقوبة والمؤاخذة، حصل له ذلك، بتقصيره وتفريطه، فالمعاملة تدور مع الظن، فيُعامل بمقتضىٰ ظنّه، بشرط قيام السبب المقتضي لهذا الظن، مِن العمل في باب الخير، والتقصير ونحوه فيما عداه. واختار هذا المعنىٰ جمعٌ من الشُّرَّاح(٢).

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١٠/ ٥٣٥)، وزاد المسير، لابن الجوزي (٣/ ٢٨٠)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٤٩٨).

(٢) انظر: بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار، لأبي بكر الكَلَاَبَاذِيّ البخاري (ص١٩٠)، وإكمال المُعلم بفوائد مُسلم (٨/ ١٧٢)، والمفهم لِما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٧/ ٥-٦)، والداء والدواء، لابن القيم (ص٤٤)، وطرح التثريب (٥/ ٤٤١-٤٤٢)، وعمدة القاري (٢٥/ ١٥١).
وقيل في معنىٰ حديث أبي هريرة ﷺ غير ذلك، فقيل إنَّ المراد به الحث علىٰ الرجاء، وتأميل العفو من الله تعالىٰ، ورجحه النووي، وبه استدلَّ من قال بتغليب الرجاء علىٰ الخوف. [انظر: شرح صحيح مسلم (٦/ ١٧/ ٥)، وتحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، للبيضاوي (٢/ ١٤)].
وقيل: فيما نقله القاضي عياض عن القابسي أنه قال: «يحتمل أن يكون تحذيرًا مما يجري في نفس العبد، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن تُبۡدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ أَوۡ تُخۡفُوهُ يُحَاسِبۡكُم بِهِ ٱللَّهُۖ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، =

. . . .

= وقوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ فَٱحْذَرُوهُ﴾ [البقرة: ٢٣٥]». إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٨/ ١٧٢).

والأشهر القول الأول -المُثبت أعلاه- واختاره الأكثر، وغيره لا يُنافيه، والله تعالىٰ أعلم.

قال النووي في المجموع شرح المهذب (٥/ ١٠٨): «ومعنىٰ يحسن الظن بالله تعالىٰ: أن يظن أن الله تعالىٰ يرحمه ويرجوا ذلك، ويتدبر الآيات والأحاديث الواردة في كرم الله ﷻ وعفوه ورحمته، وما وعد به أهل التوحيد، وما ينشره من الرحمة لهم يوم القيامة كما قال ﷻ في الحديث الصحيح: «أنا عند ظنّ عبدي بي»، هذا هو الصواب في معنىٰ الحديث، وهو الذي قاله جمهور العلماء. وشذ الخطابي فذكر معه تأويلًا آخر: أن معناه أحسنوا أعمالكم حتىٰ يحسن ظنكم بربكم، فمَن حسن عمله، حسن ظنّه، ومَن ساء عمله ساء ظنه، وهذا تأويل باطل نبهتُ عليه لئلا يُغترّ به».

ولفظ الخطابي قال في معالم السنن (١/ ٤١٣) -عند شرحه لحديث جابر ﷺ: «لا يَمُوتَنَّ أَحَدُكُمْ إلا وَهُوَ يُحْسِنُ الظَّنَّ بِاللَّهِ»-: «قلتُ: إنما يُحسن الظن بالله مَن حسن عمله، فكأنّه قال ﷺ: أحسنوا أعمالكم يحسن ظنّكم بالله، فإنّ مَن ساء عمله ساء ظنّه. وقد يكون أيضًا حسن الظن بالله مِن ناحية الرجاء وتأميل العفو والمغفرة، وفي الحديث: «أنا عند ظنّ عبدي»، والله تعالىٰ جواد كريم، لا آخذنا الله بسوء أفعالنا، ولا وكَلَنا إلىٰ حسن أعمالنا، برحمته».

قلتُ: والذي يظهر أنَّ الخطابي ذكر معنىٰ صحيحًا موافقًا للقول الأول، مِن جهة أنَّ حسن الظن بالله لا بد معه من العمل المقتضي له، بل الحامل علىٰ حسن الظن الصحيح هو حسن العمل، وأما حسن الظن مع ترك العمل فهو غرور وجهل.

ولهذا قال ابن الجوزي في تقرير معنىٰ هذا الحديث: «وفي الحديث الثالث «أنا عند ظنّ عبدي بي»، اعلم أن صدق رجاء المؤمن لفضل الله ﷻ وجُودِه يُوجِبُ حسن الظنّ به، وليس حسنُ الظنِّ به ما يعتقده الجهال من الرجاء مع الإصرار علىٰ المعاصي، وإنما مَثَلُهم في ذلك كمَثَل من رجا حصادًا وما زرع، أو ولدًا وما نكح، وإنما العارف بالله ﷻ يتوبُ ويرجو القبول، ويُطيع ويرجو الثواب ... عن الحسن قال: إن قومًا أَلْهتهم أمانيُّ المغفرة حتىٰ خرجوا من الدنيا وليست لهم حسنةٌ، يقول: إني لحسَنُ الظنّ بربي، وكذب، لو أحسن الظنَّ بربّه لأحسن العمل». [كشف المُشكل من حديث الصحيحين (٣/ ٣٢٣)، وانظر كلام ابن القيم في الداء والدواء (ص٤٤-٩٨)].

ومما نبّه عليه ابن القيم أنَّ حسن الظن بالله ﷻ يُطلق ويُراد به: حسن الظن بالله وبأسمائه وصفاته وأفعاله، وهذا واجب في كل الأحوال، لأن ضد ذلك هو إساءة الظن بالله، وهذا كما قال ابن القيم: «أعظم الذنوب عند الله إساءةُ الظن به، فإن المسيء به الظن قد ظن به خلافَ كماله المقدس، فظن به ما يناقض أسماءه وصفاته. ولهذا توعد الله سبحانه الظانّين به ظن السوء بما لم يتوعد به غيرهم ... «[الداء والدواء (ص٣١٨)]. =

وأجابوا عن حديث شدّاد بن أوس رضي الله عنه -«الكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ، وَالعَاجِزُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا وَتَمَنَّىٰ عَلَىٰ اللَّهِ»- بجوابين.

الأول: سيأتي في مسلك الترجيح. **والثاني**: أنه لو ثبت فإنه في ذم الظن المُجرّد عن العمل مع التقصير، بخلاف حديث: «أنا عند ظنّ عبدي» فإنه في الحث علىٰ ظن الخير بالله المقترن بالعمل المُرتب عليه الخير المرجو، وأما ظن الخير بالله مع الإصرار علىٰ التقصير والذنب فهو غرور وجهل، فلا ينتفع بهذا الظن، كما تقدم[١].

قال العراقي: «وكذلك قوله ﷺ: «والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنّىٰ علىٰ الله»، أي: طلب المغفرة من غير تحفّظٍ ولا توبة، ولا تعاطي سببٍ، والمُؤمِّلُ عفو الله لا يكون أملُه إلا عن سببٍ؛ من توبة واستغفار، وتقرُّبٍ بحسنات تمحو سيئاته، فيرجو لحوق الرحمة له، ومحو سيئاته»[٢].

المسلك الثاني: مسلك الترجيح، ووجه ذلك بترجيح عدم ثبوت حديث شداد رضي الله عنه[٣]، ويكون حديث أبي هريرة رضي الله عنه علىٰ ما تقدم من بيان معناه[٤].

= ويُطلق ويُراد به: الرجاء، وهذا يُعلم من السياق، قال ابن القيم: «وحسن الظن هو الرجاء. فمن كان رجاؤه حاديًا له علىٰ الطاعة، زاجرًا له عن المعصية، فهو رجاء صحيح. ومن كانت بطالته رجاءً، ورجاؤه بطالةً وتفريطًا فهو المغرور ... وسرّ المسألة أنَّ الرجاء وحسن الظن إنما يكون مع الإتيان بالأسباب التي اقتضتها حكمة الله في شرعه، وقدَره، وثوابه وكرامته، فيأتي العبد بها، ثم يحسن ظنه بربه، ويرجوه أن لا يكِلَه إليها، وأن يجعلها موصلةً إلىٰ ما ينفعه، ويصرف ما يعارضها، ويبطل أثرها». [الداء والدواء (ص٨٦-٨٧)]. وبهذا يتبين الفرق بين حسن الظن، وبين التمني والغرور، فحسن الظن إن حمل علىٰ العمل، وحثّ عليه، وساق إليه، فهو صحيح. وإن دعا إلىٰ البطالة والانهماك في المعاصي، فهو غرور.

(١) ص: (٢٢٩-٢٣٠)، وانظر: المفهم لِما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٧/ ٥-٦).

(٢) طرح التثريب (٥/ ٤٤٢-٤٤٣).

(٣) كما تقدم عند تخريجه (٢٢٥).

(٤) ص: (٢٢٩).

وهذا المسلك ذكرته باعتبار ما توصّلتُ إليه بعد تخريج حديث شداد رضي الله عنه، وأنه لا يثبت عن النبي ﷺ، وأما مَن ذكر الإشكال فاكتفىٰ بطريق الجمع المُتقدم وحسب.

الإشكال الثاني(١):

سلك أهل العلم لدفع الإشكال مسلك الجمع، ووجه ذلك: أنَّ ما دلت عليه أخبار هذا المبحث متعلقة بأصلين عظيمين وبعبادتين قلبيتين هما: الرجاء والخوف، واجتماعهما في قلب المسلم أمر لا شك في وجوبه(٢)، إلا أنه اختلفت عبارات السلف في العمل بهما مِن جهة تغليب أحدهما علىٰ الآخر، ومن هنا تعددت طُرق أهل العلم في الجمع بين الأخبار، وأشهرها طرق أربعة، كالتالي:

الطريق الأول: تغليب جانب الرجاء علىٰ جانب الخوف مُطلقًا، في حال الصحّة والمرض، وهذا فيه أخذ بظاهر إطلاق حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي»، ومما استدلَّوا به علىٰ ذلك أيضًا(٣):

حديث أبي هريرة رضي الله عنه، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ كِتَابًا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ: إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي. فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ»(٤).

---

(١) الإشكال الثاني تقدم ذكره في أول المبحث وهو: أنَّ حديث أبي هريرة رضي الله عنه من جملة أخبار مُتعددة في سياق تحقيق الرجاء في الله تعالىٰ، وآية سورة الزمر والأعراف في سياق جملة من الأخبار في تحقيق الخوف من الله تعالىٰ، فأورث هذا التقابل بين الآيتين وهذه الأخبار إشكالًا عند العلماء، فكان من ذلك اختلافهم في وجه العمل بها.

(٢) انظر: مجموع رسائل ابن رجب (١٠٨/٤).

(٣) تتبع النووي الأخبار الواردة في الرجاء والخوف فقال في المجموع شرح المهذّب (١٠٩/٥): «وقد تتبعت الأحاديث الصحيحة الواردة في الخوف والرجاء، وجمعتها في كتاب رياض الصالحين، فوجدت أحاديث الرجاء أضعاف الخوف مع ظهور الرجاء فيها». وأحاديث الخوف والرجاء في رياض الصالحين (باب ٥٠-٥٣).

(٤) أخرجه البخاري (حديث ٧٥٥٠)، ومسلم (حديث ٢٨٥٢).

ومما نُقل عن السلف في هذا المعنىٰ:

قال أحمد بن حنبل: «سَمِعْتُ محمد بن السَّمَّاكِ[(١)]، يَقُولُ: كتبتُ إلىٰ صديق لي: إن الرجاء في قلبك، قيدٌ في رِجلك، فأخرج الرجاء من قلبك تَحِلَّ القيدَ من رِجلك»[(٢)].

قَالَ الْبَيْهَقِيُّ بعد ذِكره لهذا الأثر: «وهذا رجاء غلب علىٰ الخوف»[(٣)]، ثم ساق بعده جملة مِن الآثار الدالة علىٰ هذا المعنىٰ[(٤)].

الطريق الثاني: تغليب جانب الخوف علىٰ جانب الرجاء مُطلقًا، في حال الصحّة والمرض، وعليه تُنزّل الأخبار في الأمن مِن مكر الله، وخشيته، والخوف منه، وكذلك الآثار الواردة عن الصحابة ﷺ والتابعين في شدة خوفهم من الله ﷻ وتغليبه، منها:

قول أبي بكر الصديق ﷺ: «والله لوددت أني كنت هذه الشجرة تؤكل وتُعضَد»[(٥)].

---

(١) هو أبو العباس محمد بن صَبيح العِجلي، مولاهم الكوفي، ابن السَّمَّاك، الزاهد، القدوة، سيّد الوعّاظ. مات سنة ١٨٣هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (٨/ ٣٢٨)].

(٢) أخرجه أحمد في العلل ومعرفة الرجال (أثر ٧٨٣)، ومِن طريقه البيهقي في شعب الإيمان (أثر ٩٨٩).

(٣) شعب الإيمان (٣/ ٢٠).

(٤) انظر: شعب الإيمان (أثر ١٠٠٤-١٠٠٥).

(٥) أخرجه أحمد في الزهد (ص١٣٩) مِن طريق الحسن عن أبي بكر ﷺ. وفي نفس الموضع بنحوه قال قتادة: بلغني أنَّ أبا بكر قال: وددتُ أني خَضِرةٌ تأكلني الدوابّ. والإسنادان عند أحمد فيهما انقطاع بين الحسن وبين الصديق ﷺ، وبين قتادة وبين الصديق ﷺ. [انظر: تهذيب التهذيب (١/ ٣٨٨)، (٣/ ٤٢٨)].

قلتُ: ومثل هذا الأثر مما اشتهر عن الصديق ﷺ، ولم تكن دواعي نقل جنس هذه الآثار بالأسانيد المتصلة الصحيحة موجودة عندهم، إذ الهمة كانت منصرفة لأحاديث النبي ﷺ، ولهذا تجد أهل العلم يذكرون هذه الآثار إذا لم يكن لها معارض، ويحتجون بها في بابها دون التعرّض لأسانيدها غالبًا، والله تعالىٰ أعلم.

ورُوي عن عمر رضي الله عنه نحو هذا المعنىٰ في حال صحّته، وفي حال مرض الموت.

فأما في حال الصحّة: فعن عبدالله بن عباس بـ : أنه دخل علىٰ عمر رضي الله عنه وبين يديه مال، فَنَشَجَ عُمَرُ حَتَّىٰ اخْتَلَفَتْ أَضْلاَعُهُ، ثم قال: «وَدِدْتُ أَنِّي خَرَجْتُ مِنْهَا كَفَافًا لاَ لِيَ وَلاَ عَلَيَّ»(١).

وأما في حال مرض الموت: فعَنْ عبدالله بْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما قَالَ: حَضَرْتُ أَبِي حِينَ أُصِيبَ، فقِيلَ لِعُمَرَ: أَلا تَسْتَخْلِفُ؟ قَالَ: «إِنْ أَسْتَخْلِفْ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي أَبُو بَكْرٍ، وَإِنْ أَتْرُكْ فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي رَسُولُ اللهِ ﷺ»، فَأَثْنَوْا عَلَيْهِ، فَقَالَ: «رَاغِبٌ رَاهِبٌ، وَدِدْتُ أَنِّي نَجَوْتُ مِنْهَا كَفَافًا، لا لِي وَلا عَلَيَّ، لا أَتَحَمَّلُهَا حَيًّا وَمَيِّتًا»(٢).

وفي لفظ: وَجَاءَ رَجُلٌ شَابٌّ مِن الأنصار فَقَالَ: أَبْشِرْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ بِبُشْرَىٰ اللهِ لَكَ، مِنْ صُحْبَةِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَقدَم فِي الإِسْلامِ مَا قَدْ عَلِمْتَ، ثُمَّ وَلِيتَ فَعَدَلْتَ، ثُمَّ الشَّهَادَةُ بَعْدَ هَذَا كُلِّهِ. فَقَالَ: «لَيْتَنِي يَا ابْنَ أَخِي وَذَلِكَ كَفَافًا، لا عَلَيَّ وَلا لِي»(٣).

قلتُ: وسياق الأثرين عن عمر رضي الله عنه يظهر منهما استحضار مقام الرجاء والخوف، إلا أنَّ فيهما تغليب لجانب الخوف.

---

(١) أخرجه الحميدي (حديث ٣٠)، وابن سعد في الطبقات الكبير (٣/ ٢٦٨)، ويعقوب بن شيبة في مسند عمر بن الخطاب (حديث ٧١) مِن طريق سفيان بن عُيينة، عن عاصم بن كُليب، عن أبيه، عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما، به، نحوه في قصة طويلة.
قال يعقوب بن شيبة عن هذا الخبر: «حديث صالح الإسناد وسطٌ رواه أيضًا عاصم بن كُليب، عن أبيه، عن ابن عباس، عن عمر رضي الله عنه». فذكره (٢/ ٧٢٠). وقال الهيثمي: «رواه البزار وإسناده جيد». [مجمع الزوائد (حديث ١٧٧٨٠)]. وقال البوصيري: «رواه الحميدي، وابن أبي عُمَر بلفظ واحد بسند صحيح». [إتحاف الخيرة المهرة (٣/ ٢٠)].

(٢) أخرجه البخاري (أثر ٧٢١٤)، ومسلم (أثر ١٨٧٠).

(٣) أخرجه البخاري (أثر ١٤٠٣، ٣٦٩٠).

ورُوي عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه أنه كان يقول: «وَاللَّهِ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا وَلَضَحِكْتُمْ قَلِيلًا، وَلَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ مَا انْبَسَطْتُمْ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ، وَلا تَقَارَرْتُمْ عَلَىٰ فُرُشِكُمْ، وَلَخَرَجْتُمْ إِلَىٰ الصُّعُدَاتِ تَجْأَرُونَ وَتَبْكُونَ، وَاللَّهِ لَوْ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَنِي يَوْمَ خَلَقَنِي شَجَرَةً تُعْضَدُ وَتُؤْكَلُ ثَمَرَتِي»(١).

وقال أبو ميسرة عمرو بن شُرحبيل الهمداني -وهو من كبار التابعين-: «ليت أمي لم تلدني، أُخبرت أني وارد النار، ولم أُخبر أني صادر عنها»(٢).

وقال الشَّعْبِيُّ: «وَدِدْتُ أَنِّي نَجَوْتُ مِنْ عِلْمِي كَفَافًا، لا لِي وَلا عَلَيَّ»(٣).

---

(١) أخرجه مسدد كما في المطالب العالية (أثر ٤٠٨١) مِن طريق سفيان الثوري.
وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (أثر ٣٧٤٠٩)، وهنّاد في الزهد (أثر ٤٥٠، ٤٦٨)، وأبو داود في الزهد (أثر ١٩٣)، وابن أبي الدنيا في المُتمنِّين (أثر ٩٦٠٤) مِن طريق أبي معاوية الضرير.
كلاهما (سفيان، وأبو معاوية) عن الأعمش، عن مجاهد، عن عبد الرحمن بن أبي ليلىٰ، عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه، نحوه.
وإسناده رجاله ثقات.
وقد رُوي نحو هذا عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه مرفوعًا ولا يصحّ، والصواب ما تقدم موقوفًا عليه. [انظر: سنن الترمذي (حديث ٢٤٦٧)، ومختصرُ استدرَاك الحافِظ الذّهبي علىٰ مُستدرَك أبي عبدالله الحَاكم، بتحقيق وتخريج أ.د. سعد الحميد، فقد حكم عليه عند تخريجه بثبوت الموقوف وضعف المرفوع (حديث ١١٧٠)].

(٢) أخرجه ابن أبي الدنيا في «المُتمنِّين» -كما في موسوعة مصنفاته- (أثر ٩٦٣٤)، وأبو القاسم بدر بن الهيثم القاضي في جزء له -كما في جمهرة الأجزاء- (حديث ٢٨) مِن طريق أبي إسحاق، عن أبي ميسرة، نحوه.
وعمرو بن شُرحبيل، أبو ميسرة، ثقة عابد، مخضرم، مات سنة (٦٣هـ). روىٰ له البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي. تقريب التهذيب (حديث ٥٠٤٨).
ومراده بقوله: «أُخبرت أني وارد النار» هو ما جاء في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريم: ٧١]، وهو المرور علىٰ الصراط، كما فسّره بذلك جمع من السلف. [انظر: تفسير بن كثير (٩/ ٢٨١)].
ونقل ابن رجب عن الحسن هذا المعنىٰ الذي ذكره أبو ميسرة عن جمع من الصحابة رضي الله عنهم. [مجموع رسائل ابن رجب (٤/ ٣٥٢)].

(٣) أخرجه الدارمي في مسنده (أثر ٥٤٨) عن محمد بن يوسف الفِريابي، عن سفيان الثوري، عن =

وقد رُوي جنس هذه الحال عن غيرهم من الصحابة ﷺ والتابعين ومَن بعدهم، وقد بوّب علىٰ هذه الآثار بعض المحدثين في كتبهم، كهنَّاد بن السَّرِيّ، وابن أبي الدنيا، والبيهقي، والبغوي، وغيرهم[١].

قال أبو سليمان الدَّارَانِيّ[٢]: «ينبغي للخوف أن يكون أغلبَ علىٰ الرجاء، فإذا غلب الرجاء علىٰ الخوف فسد القلب»[٣].

وقد نقل هذا المعنىٰ النووي، وابن رجب عن بعض أهل العلم[٤].

الطريق الثالث: الجمع بين الخوف والرجاء، مع التسوية بينهما، فلا يُغلّب أحدهما علىٰ الآخر، فيكون المؤمن بين الخوف والرجاء، وعلىٰ هذا أكثر السلف كما قال ابن رجب[٥]، واختاره جمعٌ من المُحققين؛ كابن تيمية[٦]، وابن القيم[٧]، وغيرهما.

= صالح بن صالح بن حيّ، عن الشعبي، نحوه. وإسناده رجاله ثقات. [تقريب التهذيب (ترجمة ٦٤١٥، ٢٤٤٥، ٢٨٦٥)].

(١) انظر: الزهد لهنّاد، باب مَن قال: ليتني لم أُخلق (٢/ ٣٥٩)، وكتاب المُحتضرين، لابن أبي الدنيا، باب الجزع عند الموت مخافة سوء المرد (٥/ ٣٦٦) -ضمن موسوعة مصنفاته-، وشعب الإيمان، للبيهقي، باب في الخوف من الله تعالىٰ (٢/ ٤٠٧)، وشرح السنة، للبغوي، باب الخوف من الله ﷻ (٣/ ٢٧١٣)، والمفاتيح في شرح المصابيح، للمُظْهري (٣/ ١٧٧).

(٢) هو أبو سليمان عبد الرحمن بن أحمد، وقيل: عبد الرحمن بن عطيّة، وقيل: ابنُ عسكر الداراني، الإمام الكبير، زاهد العصر. وُلد في حدود ١٤٠هـ، ومات سنة ٢١٥هـ وقيل: ٢٠٥هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ١٨٢)].

(٣) أخرجه الدِّينوري في المجالسة وجواهر العلم (حديث ٩٠٨)، والبيهقي في شعب الإيمان (حديث ٩٨٦).

(٤) شرح صحيح مسلم (٨/ ١٧/ ٨٢)، ومجموع رسائل ابن رجب (٤/ ١٠٩)، وانظر: غذاء الألباب (٣/ ١٨٧).

(٥) انظر: مجموع رسائل ابن رجب (٤/ ١٠٩).

(٦) نقل اختياره ابن مفلح في الفروع (٣/ ٢٥٩)، وانظر: مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٢١).

(٧) مدارج السالكين (٢/ ١٨٨، ٢٨٢).

قال مُطرّف بن الشِّخِّيْرِ: «لو وُزن رجاءُ المؤمن وخوفُه ما رجح أحدُهما علىٰ صاحبه»(١).

وقال شعبة: «لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه، ما زاد خوفه علىٰ رجائه، ولا رجاؤه علىٰ خوفه»(٢).

وهو ظاهر المروي عن الشافعي في قصّة وفاته(٣).

وقال الإمام أحمد: «ينبغي للمؤمن أن يكون رجاؤه وخوفه واحدًا»(٤). وفي رواية: «فأيهما غلب صاحبه هلك»(٥).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية مُعلِّقًا علىٰ كلام الإمام أحمد: «وهذا هو العدل؛ ولهذا من غلب عليه حالُ الخوف أوقعه في نوع من اليأس والقنوط، إما في نفسه، وإما في أمور الناس، ومَن غلب عليه حال الرجاء بلا خوف

(١) أخرجه أحمد في الزهد (ص٢٩٣)، وأبو نُعيم في حلية الأولياء (٢/ ٢٠٨)، والبيهقي في شعب الإيمان (أثر ٩٩٣).

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (أثر ٩٩٥).

(٣) أخرجها البيهقي في مناقب الشافعي (٢/ ١١١)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٥٠/ ٣٣١)، وابن الجوزي في المنتظم في تاريخ الأمم والملوك (١٠/ ١٣٨)، وعبد المؤمن بن خلف الدّمياطيّ الشافعي في جزء فيه مصافحة الإمام مسلم والإمام النسائي ص: (٢٨٣)، والسبكي في طبقات الشافعية (١/ ٢٩٥). مِن طريق المُزني، عن الشافعي، وفيها استحضاره لمقام الرجاء، والخوف. كما ذكرها ابن كثير في طبقات الفقهاء الشافعيين (١/ ٤٢)، والصفدي في الوافي بالوفيات (٢/ ١٢٦). وفيها قال المزني: «دخلت علىٰ الشافعي، وهو عليل -وفي لفظ: في اليوم الذي مات فيه- فقلت: كيف أصبحت يا أبا عبدالله؟ قال: أصبحت من الدنيا راحلًا، وللإخوان مفارقًا، ولسوء أفعالي ملاقيًا، وعلىٰ الله واردًا، وبكأس المنية شاربًا، ولا والله ما أدري أروحي تصير إلىٰ الجنة فأهنيها، أو إلىٰ النار فأُعزيها؟ ثم أنشأ يقول:

فلما قسىٰ قلبي وضاقت مذاهبي ... جعلت الرجا مني لعفوك سُلّما

تعاظمني ذنبي فلما قرنتُه ... بعفوك ربي كان عفوك أعظما».

(٤) مسائل الإمام أحمد لابن هانئ (مسألة ١٩٧٢)، والفروع لابن مفلح (٣/ ٢٥٨).

(٥) ذكرها ابن مفلح في الفروع (٣/ ٢٥٨).

أوقعه في نوع من الأمن لمكر الله، إما في نفسه، وإما في أمور الناس»(١).

وقال أبو علي الرُّوذْبَارِيّ(٢): «الخوف والرجاء هما كجناحي الطير، إذا استويا استوىٰ الطير وتم طيرانه، وإذا نقص واحد منهما وقع منه النقص، وإذا ذهبا جميعًا صار الطائر في حد الموت، لذلك قيل: لو وزن خوف المؤمن

---

(١) نقله ابن مفلح في الفروع (٣/ ٢٥٩)، وفيه تتمة قد يظهر منها مُخالفة ما قبلها، ففيه بعده: «والرجاءُ بحسب رحمة الله التي سبقت غضبَه يجبُ ترجيحه، كما قال تعالىٰ: «أنا عند حسن ظنِّ عبدي بي، فليظن بي خيرًا». وأما الخوفُ، فيكون بالنظر إلىٰ تفريط العبد وتعدِّيه، فإن الله عدل لا يأخذ إلا بالذنب». وانظر: غذاء الألباب (٣/ ١٨٧-١٨٨).

قلتُ: وهذه التتمة محتمل أنها من كلام ابن تيمية أو ابن مفلح، ففي المطبوع من الفروع وصل الكلام، لكن مما يُقوي أنها من كلام ابن مفلح أنَّ البعلي في الاختيارات نقل عن ابن تيمية نحو المثبت أعلاه، دون التتمة التي في الفروع. انظر: الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية ص: (١٣٣).

والحديث الذي في التتمة لم أقف عليه مسندًا بهذا اللفظ، إنما وقفت علىٰ نحوه: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، إِنْ ظَنَّ بِي خَيْرًا فَلَهُ، وَإِنْ ظَنَّ شَرًّا فله» أخرجه أحمد (حديث ٩٠٧٦) عن حسن بن موسىٰ، عن عبدالله بن لهيعة.

وأخرجه ابن حبان في صحيحه (حديث ٦٣٩) مِن طريق ابن وهب، عن عمرو بن الحارث.

كلاهما (ابن لهيعة وعمرو بن الحارث) عن أبي يونس، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه.

وإسناد أحمد فيه ضعف من جهة عبدالله بن لهيعة، قال الذهبي: «العمل علىٰ تضعيف حديثه» [الكاشف (ترجمة ٢٩٣٤)]، إلا أنه تُوبع من عمرو بن الحارث كما أخرجه ابن حِبان في صحيحه.

وإسناد ابن حبان جيد، فشيخه: عبدالله بن محمد بن سلم الهمذاني، وثّقه الذهبي. [تاريخ الإسلام (٦/ ٩٦٦)]، وشيخه: حرملة بن يحيىٰ التُّجيبي، صدوق، وهو أعلم الناس بابن وهب. [تهذيب الكمال (٥/ ٥٤٨)، وتقريب التهذيب (ترجمة ١١٧٥)]، وشيخه: عبدالله بن وهب، ثقة حافظ. [تقريب التهذيب (ترجمة ٣٦٩٤)]. وشيخه: عمرو بن الحارث، ثقة حافظ. [تقريب التهذيب (ترجمة ٥٠٠٤)]. وشيخه: أبو يونس سُليم مولىٰ أبي هريرة، ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٥٢٦)]، واحتج مُسلم بروايته عن أبي هريرة ﷺ. [تهذيب الكمال (١١/ ٣٤٣)]، وبهذا يتقوىٰ هذا اللفظ عن أبي هريرة ﷺ ويكون حسنًا، والله تعالىٰ أعلم.

(٢) هو أبو علي الحسين بن محمد بن محمد بن علي بن حاتم الرُّوذْبَاري، الطوسي، المُسند. مات سنة ٤٠٣هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢١٩)].

ورجاؤه لاعتدلا»(١).

وقد بوّب البخاري علىٰ هذا المعنىٰ فقال: «باب الرجاء مع الخوف»(٢).

قال ابن حجر معلقًا عليه: «أي استحباب ذلك، فلا يقطع النظر في الرجاء عن الخوف، ولا في الخوف عن الرجاء؛ لئلا يفضي في الأول إلىٰ المكر، وفي الثاني إلىٰ القنوط، وكل منهما مذموم، والمقصود من الرجاء أن من وقع منه تقصير فليحسن ظنه بالله ويرجو أن يمحو عنه ذنبه، وكذا من وقع منه طاعة يرجو قبولها»(٣).

وقال العيني: «المكلف لو تحقق ما عند الله من الرحمة لما قطع رجاءه أصلا، ولو تحقق ما عنده من العذاب لما ترك الخوف أصلا، فينبغي أن يكون بين الخوف والرجاء، فلا يكون مفرطًا في الرجاء بحيث يصير من المرجئة القائلين بأنه لا يضر مع الإيمان شيء، ولا في الخوف بحيث يكون من الخوارج والمعتزلة القائلين بتخليد صاحب الكبيرة إذا مات من غير توبة في النار، بل يكون وسطًا بينهما كما قال الله تعالىٰ: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ﴾ [الإسراء: ٥٧]»(٤).

---

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (أثر ٩٩٦).

(٢) في كتاب الرِّقاق، قبل (حديث ٦٤٧٧)، وذكر ابن حجر أنَّ البخاري لعلّه أشار في ترجمته إلىٰ حديث مروي عن أنس رضي الله عنه: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَىٰ شَابٍّ وَهُوَ فِي الْمَوْتِ، فَقَالَ: «كَيْفَ تَجِدُكَ؟». قَالَ: أَرْجُو اللهَ يَا رَسُولَ اللهِ، وَإِنِّي أَخَافُ ذُنُوبِي. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لا يَجْتَمِعَانِ فِي قَلْبِ عَبْدٍ فِي مِثْلِ هَذَا الْمَوْطِنِ إِلا أَعْطَاهُ اللهُ مَا يَرْجُو وأَمَّنه مِمَّا يَخَافُ». قال ابن حجر: «ولما لم يُوافق شرطه أورد ما يُؤخذ منه، وإن لم يكن مُساويًا له في التصريح بالمقصود». [فتح الباري (١٤/٦٠٧)].

قلتُ: والحديث مُعلٌّ، أخرجه الترمذي (حديث ٩٩٩) وقال: «هذا حديث غريب، وقد روىٰ بعضهم هذا الحديث عن ثابت، عن النبي ﷺ، مرسل». ورجح الوجه المرسل: أبو حاتم، والدارقطني. [العلل، لابن أبي حاتم (مسألة ١٨٠٦)، والعلل، للدارقطني (مسألة ٢٣٦٨)].

(٣) فتح الباري (١٤/٦٠٦).

(٤) عمدة القاري (٢٣/ ١٠١-١٠٢).

وآخره مِن كلام ابن حجر، وزاد ابن حجر بعده: «ومَن تتبع دين الإسلام وجد قواعده أصولًا وفروعًا كلها في جانب الوسط»[١].

والجمع بين الخوف والرجاء هو طريقة القرآن الكريم، قال النووي: «معظم آيات القرآن العزيز يجتمع فيها الخوف والرجاء»[٢].

ثم إنه كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والخشيةُ أبدًا متضمنةٌ للرجاء، ولولا ذلك لكانت قنوطًا، كما أن الرجاء يستلزم الخوف، ولولا ذلك لكان أمنًا، فأهلُ الخوف لله والرجاء له، هم أهل العلم الذين مدحهم الله»[٣]، وبنحوه قال ابن القيم[٤]، وللحَليمي كلام نحو هذا أيضًا[٥].

واختار هذا الطريق فضل الله الجيلاني[٦].

وقد ذهب بعض أصحاب هذا الطريق إلىٰ أنَّ الأصل التسوية بين الخوف والرجاء، إلا أنَّ ما ورد مِن الأخبار في تغليب جانب الرجاء تُقيد بحال المرض المخوف.

وهذا اختيار النووي[٧]، وابن حجر وعزاه إلىٰ المُحققين، قال في

---

(١) فتح الباري (١٤/ ٦٠٩)

(٢) شرح صحيح مسلم (٨/ ١٧/ ٨١-٨٢).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٢١).

(٤) مدارج السالكين (٢/ ١٨٨، ٢٨٢) قال -في الموضع الثاني-: «... والتحقيق أنه ملازمٌ له، فكلُّ راجٍ خائفٌ من فوات مرجوِّه، والخوف بلا رجاء يأس وقنوط».

(٥) المنهاج في شعب الإيمان (١/ ٥١٧)، ونقله البيهقي في شعب الإيمان (٣/ ٧)، قال الحَليمي -اللفظ من البيهقي لسقط في المطبوع من المنهاج-: «وإذا استحكم الرجاء حدث عنه من التخشُّع والتذلل نحو ما يحدث عن الخوف إذا استحكم؛ لأن الخوف والرجاء متناسبان، إذ الخائف في حال خوفه يرجو خلاف ما يخافه، ويدعو الله به، ويسأله إيَّاه، والراجي في حال رجائه، خائفٌ خلاف ما يرجو، ويستعيذ بالله منه، ويسأله صرفه، فلا خائفَ إلا وهو راجٍ، ولا راجيَ إلا هو خائفٌ».

(٦) فضل الله الصمد في توضيح الأدب المُفرد (٢/ ٣٦١-٣٦٢).

(٧) رياض الصالحين ص: (١٩٨) قال: «اعلم أنَّ المُختار للعبد في حال صحّته أن يكون خائفًا راجيًا، ويكون خوفه ورجاؤه سواءً، وفي حال المرض يتمحَّض الرجاء، وقواعد الشرع من نصوص الكتاب والسنة وغير ذلك مُتظاهرة علىٰ ذلك». وقد قال في المجموع شرح المُهذّب (٥/ ١٠٩): =

-في سياق شرحه لحديث أبي هريرة ﷺ: «أنا عند ظَنِّ عبدي بي»-: «قال الكَرْمَاني: وفي السياق إشارة إلىٰ ترجيح جانب الرجاء علىٰ الخوف.

وكأنه أخذه من جهة التسوية، فإن العاقل إذا سمع ذلك لا يعدل إلىٰ ظن إيقاع الوعيد وهو جانب الخوف؛ لأنه لا يختاره لنفسه، بل يعدل إلىٰ ظن وقوع الوعد وهو جانب الرجاء، وهو كما قال أهل التحقيق: مقيد بالمحتضر، ويؤيد ذلك حديث: «لا يَمُوتَنَّ أَحَدُكُمْ إِلا وَهُوَ يُحْسِنُ الظَّنَّ بِاللَّهِ»(١)، وهو عند مسلم من حديث جابر، وأما قبل ذلك ففي الأول أقوال ثالثها: الاعتدال»(٢)، أي: قبل حالة الاحتضار فيكون بين الخوف والرجاء.

وهو قول عند الشافعية(٣).

وقد ساق البيهقي جملة من الآثار عن السلف في الترغيب بتغليب الرجاء عند مرض الموت المخوف(٤).

وقد تعقب فضل الله الجيلاني هذا القول بأنه تخصيص بلا دليل، وهو لا يجوز(٥).

قلتُ: بل لهم دليل علىٰ هذا التخصيص، وهو حديث جابر ﷺ أنه: سمع رَسُولَ اللهِ ﷺ قَبْلَ مَوْتِهِ بِثَلاثَةِ أَيَّامٍ يَقُولُ: «لا يَمُوتَنَّ أَحَدُكُمْ إِلا وَهُوَ يُحْسِنُ الظَّنَّ بِاللهِ»(٦).

= «وقد تتبعت الأحاديث الصحيحة الواردة في الخوف والرجاء، وجمعتها في كتاب رياض الصالحين، فوجدت أحاديث الرجاء أضعاف الخوف مع ظهور الرجاء فيها، وبالله التوفيق». ورجحه أيضًا في المجموع شرح المهذب (١٠٨/٥).

(١) أخرجه مسلم (حديث ٢٩٨٣).

(٢) فتح الباري (١٧/ ٣٥٥)، وانظر: الكواكب الدراري شرح الكرماني علىٰ البخاري (١١٨/٢٥)، وفتح الباري (١٤/ ٦٠٦، ٦٠٩).

(٣) انظر: المجموع شرح المهذب (١٠٨/٥).

(٤) شعب الإيمان (أثر ٩٧٤-٩٨٥).

(٥) فضل الله الصمد في توضيح الأدب المُفرد (٢/ ٣٦١-٣٦٢).

(٦) أخرجه مسلم (حديث ٢٩٨٣).

الطريق الرابع: التفريق بين حال الصحة وحال المرض المَخوف، ففي حال الصحة يُغلّب جانب الخوف، وفي حال المرض المَخوف يُغلّب جانب الرجاء.

وهذا القول مروي عن جمع من السلف، واختاره جماعة من أهل العلم.

قال الفُضيل بن عِياض: «الخوف أفضل من الرجاء مادام الرجل صحيحًا، فإذا نزل به الموت فالرجاء أفضل من الخوف. يقول: إذا كان في صحته محسنًا عظم رجاؤه عند الموت، وحسن ظنه، وإذا كان في صحته مسيئًا، ساء ظنه عند الموت، ولم يعظم رجاؤه»(١).

وقال السَّرِيُّ بنُ المُغَلِّسِ السَّقَطِيُّ(٢): «الخوف أفضل من الرجاء مادام الرجل صحيحًا، فإذا نزل به الموت فالرجاء أفضل من الخوف». فقال له رجلٌ: كيف يا أبا الحسن؟

قال: «إذا كان في صحته محسنًا عظم رجاؤه عند الموت، وحسن ظنه بربّه، وإذا كان في صحته مسيئًا، ساء ظنه عند الموت، ولم يعظم رجاؤه»(٣).

قال البيهقي مُعلقًا عليه: «وإنما أراد به خوفًا يمنعُه من معصية الله ﷻ، ويحمله علىٰ طاعته حتىٰ إذا حضره الموت عظُم رجاؤُه في رحمة ربه، وكثُر طمعُه في إحسان الله ثقةً منه بوعد الله ﷻ»(٤).

---

(١) أخرجه أبو نُعيم في حلية الأولياء (٨/ ٨٩). قال الذهبي مُعلقًا علىٰ كلام الفُضيل: «وذلك لقوله ﷺ: «لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله». أخرجه مسلم (حديث ٢٩٨٣). [سير أعلام النبلاء (٨/ ٤٣٣)].

(٢) هو أبو الحسن السَّرِيُّ بنُ المُغَلِّسِ السَّقَطِيُّ، البغدادي، الزاهد، علم الأولياء في زمانه، صحب معروفًا الكرخي. وُلد في حدود ١٦٠هـ، ومات سنة ٢٥٣هـ، وقيل: ٢٥١هـ، وقيل: ٢٥٧هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٢/ ١٨٥)، وتاريخ الإسلام (٦/ ٨٨)].

(٣) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (أثر ٩٧٩)، وهو نحو كلام الفُضيل بن عياض المُتقدم، والسَّريّ ممن حدث عن الفُضيل بن عِياض، فلعلّه أخذه عنه، والله أعلم

(٤) شعب الإيمان (٣/ ١٤).

وقال العراقي -في ختام شرحه لحديث أبي هريرة ﷺ: «أنا عند ظَنِّ عبدي بي»-: «وقد كان السلفُ يستحبون استحضار ما يقتضي الرجاء قُرب الموت، ليحصل معه ظنُّ المغفرة، فيدخل في هذا الحديث ونحوه، بخلاف زمن الصحة، ينبغي فيه استحضارُ ما يقتضي الخوف ليكون أعون علىٰ العمل، وأما حالة الموتُ؛ فإنه لا عمل فيها، فإذا لم يرجُ أيس، وإذا رجا انبسط، وحمله ذلك علىٰ التوبة والتقرب في تلك الحالة بما أمكنه، والله أعلم»[١].

واختار هذا الطريق القاضي عِياض[٢]، والقرطبي[٣]، وابن عبد القوي[٤]، وذكره النووي[٥].

وهو قول عند الشافعية صححه القاضي[٦] فيما نقله النووي[٧]، وهو المذهب عند الحنابلة[٨].

وفصّل بعض الحنفية، فقالوا: يُغلِّب الشاب الرجاء، والشيخ الخوف[٩]. أي: في حال الشباب وحال الشيخوخة.

---

(١) طرح التثريب (٥/ ٤٤٣).
(٢) إكمال المعلم بفوائد مسلم (٨/ ٢٥٩، ٤٠٩).
(٣) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٧/ ٥، ١٤٢-١٤٣).
(٤) انظر: غذاء الألباب لشرح منظومة الآداب (٣/ ١٨٣، ١٨٧).
(٥) شرح صحيح مسلم (٨/ ١٧/ ٨٢).
(٦) هو القاضي حسين تقدمت ترجمته ص: (١٥٠).
(٧) انظر: المجموع شرح المهذب (٥/ ١٠٨)، والفروع (٣/ ٢٥٨)، وكشاف القناع، للبُهوتي (٤/ ٢٣).
(٨) انظر: الفروع (٣/ ٢٥٨)، والآداب الشرعية (٢/ ١١٨)، والإنصاف مع الشرح الكبير (٦/ ١٠)، ودقائق أولي النهىٰ لشرح المنتهىٰ (١/ ٣٤٠)، وكشاف القناع، كلاهما للبُهوتي (٤/ ٢٢-٢٣)، وغذاء الألباب (٣/ ١٨٧).
(٩) انظر: الفروع (٣/ ٢٥٨)، وغذاء الألباب (٣/ ١٨٧).

الخلاصة:

أنه بكل طريق من هذه الطرق يندفع الإشكال ولله الحمد، كما يُمكن أن يُؤلّف بين هذه الطرق، فيُقال: إنَّهم مُتفقون علىٰ استحضار العبد لمقام الرجاء والخوف من الله تعالىٰ، ويختلفون في تغليب أحدهما علىٰ الآخر في بعض الأحوال، وعليه فلو قيل -مِن باب التوفيق بين الطرق المُتقدمة-: إنَّ الخوف والرجاء يكون بحسب أحوال العبد، ومقاماته، فلا يُقال: بتغليب أحدهما علىٰ الآخر مُطلقًا -وإن نُقل ذلك عن بعضهم، فحقيقته أنه كان بحسب اختلاف الأحوال-، وأنَّ ما نُقل عن السلف من خلاف في تغليب أحدهما علىٰ الآخر إنما هو راجع إلىٰ حال الشخص، والأصل عندهم هو الجمع بينهما، ولهذا فمقتضىٰ الجمع بينهما لا يعني عدم رجحان كِفّة أحدهما في بعض الأحوال، أو في الغالب.

والأصل في المسلم أن يُحسن الظنّ بربه ويخافه في وقت واحد، وحديث جابر ﵁: «لا يَمُوتَنَّ أَحَدُكُمْ إلا وَهُوَ يُحْسِنُ الظَّنَّ بِاللَّهِ»(١)، إنما هو من باب التأكيد علىٰ هذه العبادة والوصية بها، وبيان أهميتها، وعظيم أثرها، خاصة وأنه ﷺ قال ذلك قبل موته بثلاثة أيام، ولا يلزم منه أن يكون هذا هو حال كل مُسلم قبل موته، بل إنَّ الناس يختلفون، وتختلف أحوالهم ومقاماتهم عند الله.

وقد ذكر الغزالي ما يدلّ علىٰ هذا الجمع بين الأخبار، والمنقول عن السلف: فمنع سؤال أيهما أفضل الخوف، أم الرجاء، وبيّن فساده، وذكر أنَّه يختلف بحسب حال الشخص، ولذا لو قيل أيهما الأصلح لكان أدق، ولهذا من كان الغالب علىٰ قلبه داء الأمن من مكر الله والاغترار به، وكذا المعصية، فالخوف أصلح له، وإن كان الأغلب هو اليأس والقنوط من رحمة الله،

---

(١) أخرجه مسلم (حديث ٢٩٨٣).

فالرجاء أصلح له، ثم ذكر أنَّ أكثر الخلق الخوف لهم أصلح من الرجاء؛ لأجل غلبة المعاصي، بشرط ألا يُخرجهم إلىٰ اليأس، وترك العمل، بخلاف التقي، فالأصلح أن يعتدل خوفه ورجاؤه، وبخلاف حال الموت، فالأصلح غلبة الرجاء وحسن الظنّ؛ لأنَّ الخوف جارٍ مجرىٰ السوط الباعث علىٰ العمل، وقد انقضىٰ وقت العمل، ثم إنه لا يُطيق أسباب الخوف، فإنَّ ذلك يقطع نياط قلبه، ويُعين علىٰ تعجيل موته، وأما رُوح الرجاء، فإنّه يُقوّي قلبه، ويُحببُ إليه ربّه الذي إليه رجاؤه(١).

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين (٤/ ٢٥١-٢٥٥)، وانظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٧/ ٣٥٨).

وقد ذكر نحو هذا الجمع بين كلام السلف: معالي الشيخ صالح آل الشيخ في شرح كتاب التوحيد حيث قال:

«والجمع بين الخوف والرجاء واجب شرعًا، فإن الخوف عبادة، والرجاء عبادة، واجتماعهما في القلب واجب، فلا بد أن يكون هذا وهذا جميعًا في القلب حتىٰ تصح العبادة.

ومن هنا اختلف العلماء في أيهما يُغلَّبُ، الخوف أم الرجاء؟ هل يُغلِّب العبد جانب الرجاء، أو يُغلِّب جانب الخوف؟

والتحقيق: أن ذلك علىٰ حالين:

الحال الأولىٰ: إذا كان العبد في حال الصحة والسلامة، فإنه إما أن يكون مسددًا مسارعًا في الخيرات، فهذا ينبغي أن يتساوىٰ في قلبه الخوف والرجاء، فيخاف ويرجو؛ لأنه من المسارعين في الخيرات. وإذا كان في حال الصحة والسلامة وكان من أهل العصيان، فالواجب عليه أن يغلِّب جانب الخوف حتىٰ ينكف عن المعصية.

الحال الثانية: إذا كان في حال المرض المخُوف فإنه يجب عليه أن يُعظِّم جانب الرجاء علىٰ الخوف، فيقوم في قلبه الرجاء والخوف، ولكن يكون رجاؤه أعظم من خوفه، وذلك لقول النبي عليه الصلاة والسلام: «لا يمت أحدكم إلا وهو يحسن الظن بربه تعالىٰ»، وذلك من جهة رجائه في الله ﷻ.

ومن هنا اختلف كلام أهل العلم، فتجد بعضهم يقول: يجب أن يتساوىٰ الخوف والرجاء، وبعض السلف قال: يُغلِّب جانب الخوف علىٰ جانب الرجاء، وبعضهم قال: يُغلِّب جانب الرجاء علىٰ جانب الخوف، وهي أقوال متباينة ظاهرًا، ولكنها متفقة في الحقيقة؛ لأن كل قول منها يرجع إلىٰ حالة مما ذكرنا. =

وهذا يُفسّر المنقول عن السلف، وأنَّ تغليب أحدهما علىٰ الآخر يختلف باختلاف أحوال الأشخاص، والأزمان، فانظر مثلًا إلىٰ الإمام أحمد نصَّ علىٰ التسوية بين الخوف والرجاء[(١)]، إلا أنه نُقل عنه ما يُفيد تغليب الخوف في بعض الأحيان[(٢)].

وعلىٰ هذا فلا يُحتاج إلىٰ تقييد حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «أنا عند ظن عبدي بي» بحالة المرض المَخوف أو الاحتضار، لحديث جابر رضي الله عنه: «لا يَمُوتَنَّ أَحَدُكُمْ إلا وَهُوَ يُحْسِنُ الظَّنَّ بِاللَّهِ»[(٣)]، بل هما علىٰ إطلاقهما وعمومهما[(٤)].

والعبد بحاجة إلىٰ حسن الظن بربه في كل أحواله، وهو وإن غلّب جانب الخوف -بحسب ما عَرض له من حال، ومقام في الدين-، فالرجاء لا ينفك عنه، وكذا إن غلّب الرجاء -بحسب ما عَرض له من حال، ومقام في الدين-، فالخوف لا ينفك عنه، فهو بين هاتين العبادتين علىٰ الدوام، والله المستعان،

= فمن قال: يُغلّب جانب الخوف علىٰ الرجاء فهو في حق الصحيح العاصي.

ومن قال: يُغلّب جانب الرجاء علىٰ الخوف فهو في حق المريض الذي يخاف الهلاك أو من يخاف الموت.

ومن قال: يساوي بين الخوف والرجاء فنظر إلىٰ حال المسدِّدين المسارعين في الخيرات، الذين وصفهم الله جل وعلا بقوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا خَٰشِعِينَ﴾ [الأنبياء: ٩٠]، وقوله جل وعلا في سورة الإسراء: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾ [الإسراء: ٥٧]. وهذا ظاهر». التمهيد لشرح كتاب التوحيد (ص٣٦٨-٣٦٩).

(١) تقدم ص: (٢٣٧).

(٢) قال المروزي: سمعتُ الإمام أحمد قال: «الخوف منعني عن أكل الطعام فما أشتهيه، فإذا ذكرتُ الموتَ هانَ عليَّ كل شيءٍ». الآداب الشرعية (٢/ ١١٧).

(٣) أخرجه مسلم (حديث ٢٩٨٣).

(٤) قال الكُوراني -عند شرحه لحديث أبي هريرة رضي الله عنه: «أنا عند ظن عبدي بي»-: «قال بعض المشايخ: لفظ الحديث عام في الأوقات، والموت لا يعلمه أحد متىٰ يكون إلا الله، فالواجب حسن الظن في الأوقات كلها». [الكوثر الجاري إلىٰ رياض أحاديث البخاري، للكوراني (١١/ ٢١٧)].

وعليه التكلان، والحمد لله رب العالمين(١).



(١) وقد بيّن العلاّمة السعدي كيف يكون حال المسلم مع الخوف والرجاء في حال صحته ومرضه، بل في كل أحواله، ببيانٍ عظيم، وتفصيلٍ جليلٍ، حيث قال -في القول السديد في مقاصد التوحيد ص: (١٤٤-١٤٦)-: «يجب علىٰ العبد أن يكون خائفًا من الله، راجيًا له راغبًا راهبًا، إن نظر إلىٰ ذنوبه وعدل الله وشدة عقابه خشي ربَّه وخافه، وإن نظر إلىٰ فضله العام والخاص وعفوه الشامل رجا وطمع، وإن وُفّق لطاعة رجا من ربه تمام النعمة بقبولها، وخاف مِن ردِّها بتقصيره في حقِّها، وإن ابتُلي بمعصيةٍ رجا من ربِّه قبول توبته ومحوها، وخشيَ بسبب ضعف التوبة والالتفات للذنبَ أن يعاقب عليها، وعند النِّعم والمسارِّ يرجو اللهَ دوامَها والزيادة منها والتوفيق لشكرها، ويخشىٰ بإخلاله بالشكر من سلبها، وعند المكاره والمصائب يرجو اللهَ دفعَها وينتظر الفرجَ بحلِّها، ويرجو أيضًا أن يثيبه اللهُ عليها حين يقوم بوظيفة الصبر، ويخشىٰ من اجتماع المصيبتين: فواتُ الأجر المحبوب، وحصول الأمر المكروه إذا لم يوفق للقيام بالصبر الواجب؛ فالمؤمن المُوحِّد في كل أحواله ملازمٌ للخوف والرجاء، وهذا هو الواجبُ، وهو النافع، وبه تحصل السعادةُ». ثم حذّر من خُلقين رذيلين، هما: القنوط بغلبة الخوف، والثاني: الأمن من مكر الله بغلبة الرجاء والاتّكال عليه، ثم ذكر للقنوط سببين، وللأمن من مكر الله سببين.

المبحث الثاني

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في خلق الله ﷻ آدمَ عليه السلام على صورته ضمن الأمر باجتناب الوجه عند الضرب

الحديث المُشكل:

عن أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ»(١).

---

(١) أخرجه مسلم (حديث ٢٦٩٧)، مِن طريق عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ وعبد الرحمن بن مهدي، كلاهما عن الْمُثَنَّىٰ بن سعيد، عن قتادة، عن أبي أيوب، عن أبي هريرة رضي الله عنه، به، نحوه.
هذا الحديث اختُلِف فيه عن أبي هريرة رضي الله عنه؛ من جهة ذكر الزيادة في آخره من عدمه، فروي تارة بدون قوله: «فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ» -وهو موضع الشاهد-، ورُوي تارة به.
ونظرًا لما لهذا الاختلاف من أهميّة وما أورثه من إشكالٍ في الحديث -كما نبّه علىٰ ذلك ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٧٥)- وأيضًا لما ترتّب علىٰ هذه الزيادة من حكم واختلاف في عود الضمير في قوله: «عَلَىٰ صُورَتِهِ»، سيكون تخريج الحديث بشيء من التوسع، فأقول:
الحديث رُوي عن أبي هريرة رضي الله عنه من وجوه سبعة، كالآتي:
الوجه الأول عن أبي هريرة رضي الله عنه: رواه عنه أبو أيوب الْعَتَكِيّ تامًّا بموضع الشاهد.
أخرجه أحمد (حديث ٩٩٦٢)، ومسلم (حديث ٢٦٩٧)، والبيهقي في الأسماء والصفات (حديث ٦٣٧) مِن طريق عبد الرحمن بن مهدي.
وأحمد (حديث ١٠٧٣٢) عن سليمان بن داود.
ومسلم (حديث ٢٦٩٧)، وابن خزيمة في التوحيد (حديث ٤٠) مِن طريق عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ.
وأبو عوانة في مستخرجه علىٰ صحيح مسلم (حديث ١١٣٩٩)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (حديث ٧١٤) مِن طريق أبي علي عبيد الله بن عبد المجيد الحنفي.
أربعتهم (ابن مهدي، وسليمان، وعلي الْجَهْضَمِيُّ، وأبو علي) عن الْمُثَنَّىٰ بن سعيد، عن قتادة، عن أبي أيوب، به، نحوه.
=

. . . .

= تنبيه: في المطبوع مِن مسند أبي داود الطيالسي سليمان بن داود (حديث ٢٦٨١) ليس فيه موضع الشاهد -«فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ»- بخلاف لفظ أحمد عن الطيالسي فإنه مُثبت فيه، وقد أخرجه البزار (حديث ٩٤٥٨) عن محمد بن المثنىٰ، عن أبي داود الطيالسي، به، نحوه -بدون موضع الشاهد-.

كما أخرجه إسحاق بن راهوية (حديث ١٣١) عن أَزْهَر بْن الْقَاسِمِ الْمَكِّيُّ، عن المثنّىٰ بن سعيد، به، وليس فيه موضع الشاهد -«فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ»-.

قلتُ: الحديث محفوظ بالوجهين مِن طريق قتادة، فمَن رواه عنه بذكر الزيادة فقد رواه تامًّا -كالمثنّىٰ بن سعيد-، ومَن رواه عنه بدونها فقد اختصر الحديث، كهمام بن يحيىٰ، وشعبة -الآتي طريقهما-، والمثنّىٰ بن سعيد -في الوجه الثاني عنه كما تقدم-.

فأما لفظ همام وشعبة:

أخرجه أحمد (حديث ٨٥٧٣، ٩٩٦٢)، ومسلم (حديث ٢٦٩٧)، وابن قانع في معجم الصحابة (٢/ ١٩٤)، والخطيب البغدادي في موضح أوهام الجمع والتفريق (٢/ ٤٦١) مِن طريق همام بن يحيىٰ، به، نحوه.

وأخرجه مسلم (حديث ٢٦٩٧) مِن طريق شعبة، به، نحوه.

ولهذا الإمام مُسلم أخرجه في صحيحه بالوجهين، وقتادة مُكثر وواسع الرواية، ويُمكن أن يُحمل الحديث عنه من طرق متعددة، فالحديث محفوظ بالوجهين، وسيأتي في آخر التخريج نقل كلام ابن تيمية في بيان السبب في اختصار الحديث من بعض الرواة.

واختُلف في الحديث علىٰ قتادة:

فخالف المُثَنّىٰ بن سعيد، وهمامًا، وشعبة: معمر، فرواه عن قتادة، عن النبي ﷺ مرسلًا.

أخرجه عبد الرزاق في المصنف (حديث ١٧٩٥٠)، -ومِن طريقه عبدالله بن الإمام أحمد في السنة (حديث ١١٢٢)- عن معمر، به، نحوه.

قلتُ: ومعمر وإن كان ثقة ثبتًا إلا أنه كما قال الدارقطني في العلل: «معمر سيء الحفظ لحديث قتادة والأعمش».

وقال ابن أبي خيثمة: سمعت يحيىٰ بن معين يقول قال معمر: «جلستُ إلىٰ قتادة وأنا صغير فلم أحفظ عنه الأسانيد». [العلل، للدارقطني (٦/ ٢٢١)، وشرح علل الترمذي، لابن رجب (٢/ ٥٠٩)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٦٨٠٩)].

كما أنّه خالف جماعة من الثقات من أصحاب قتادة؛ كشعبة، وهمام، والمثنّىٰ. [انظر: تقريب التهذيب (ترجمة ٢٧٩٠، ٧٣١٩، ٦٤٧٠)].

وعليه فإنَّ الوجه الأول -مرفوعًا من طريق المثنىٰ ومَن تابعه- هو الأرجح. =

. . . .

= **الوجه الثاني عن أبي هريرة ﷺ:**

خالف المُثنَّىٰ بن سعيد، وشعبة، وهمامًا: سعيد بن أبي عَروبة، فرواه عن قتادة، عن أبي رافع، عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَتَجَنَّبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَةِ وَجْهِهِ**».

أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (حديث ٥١٦)، والطبراني في المعجم الأوسط (حديث ٧٨٥٠) مِن طريق محمد بن ثعلبة بن سَواء، عن عمّه محمد بن سَواء، عن سعيد، به، نحوه.

قلتُ: والوجه الأول من طريق المُثنّىٰ، ومن تابعه؛ كهمام، وشعبة، عن قتادة، عن أَبِي أَيُّوبَ الْعَتَكِيِّ مكان: أبي رافع، هو الأرجح، وذلك لضعف إسناد طريق ابن أبي عروبة:

فشيخ ابن أبي عاصم: محمد بن ثعلبة بن سَواء، قال ابن أبي حاتم: «أدركته ولم أكتب عنه»، وروىٰ عنه أبو زُرْعة الرّازي وابن ماجه وعلي بن الحسين بن الجُنيد الرازي وغيرهم، ولم أقف فيه علىٰ جرح أو تعديل، فحاله لا تنفك عن جهالة. [انظر: الجرح والتعديل (٧/ ٢١٨)، وتهذيب التهذيب (٣/ ٥٢٦)].

وأما عمّه فقد ذكره ابن حبان في «الثقات»، وقال عنه أحمد: «محمد بن سَواء هو عند أصحاب الحديث أحلىٰ من الخفاف إلا أن الخفاف أقدم سماعًا». [العلل ومعرفة الرجال لأحمد (حديث ٢٥٧٦)، والثقات (٩/ ٤٢)]، والخفّاف هو عبد الوهاب بن عطاء الخفَّاف، قال ابن حجر: «صدوق ربما أخطأ، أنكروا عليه حديثًا في العباس، يُقال دلّسه عن ثور». [تقريب التهذيب (ترجمة ٤٢٦٢)]. وقال عبدالله بن أحمد: «سُئل أبي عن محمد بن سواء وروح في سعيد بن أبي عروبة فقال: ما أقربهما». [العلل ومعرفة الرجال لأحمد (حديث ٣٠٩٣)]، ورَوْح بن عُبادة ثقة فاضل، [تقريب التهذيب (ترجمة ١٩٦٢)]. وروْح مِن المُقدّمين في ابن أبي عَروبة، بل قال رَوْح: «سمعتُ عن سعيد قبل الاختلاط، ثم غبتُ وقدمتُ، فقيل لي: إنه اختلط». [انظر: تهذيب التهذيب (١/ ٦١٤)].

قال الطبراني بعد تخريجه للحديث: «لم يرو هذا الحديث عن قتادة إلا سعيد، تفرد به محمد بن سواء».

قلتُ: ومحمد بن سَواء لا بأس به، لكن لا يُحتمل تفرّده بهذا الطريق، خاصة مع جهالة الراوي عنه، فالإسناد ضعيف، والله تعالىٰ أعلم.

الوجه الثالث عن أبي هريرة ﷺ: عن سعيد بن أبي سعيد المَقْبُريّ، عن أبي هريرة ﷺ.

رواه سفيان بن عُيينة، عن محمد بن عجلان، عن سعيد بن أبي سعيد المَقْبُري، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه -بموضع الشاهد-.

أخرجه الحُميدي في مسنده (حديث ١١٥٣)، ومِن طريقه ابن منده (حديث ٨٤). =

= والبخاري في الأدب المُفرد (حديث ١٧٢) عن حجاج بن منهال.
وابن حبان في صحيحه (حديث ٥٧١٠) مِن طريق إبراهيم بن بشّار.
وابن منده في التوحيد (حديث ٨٤) مِن طريق أحمد بن شيبان.
والآجريّ في الشريعة (حديث ٧٢٣) مِن طريق محمد بن ميمون الخياط المكي.
خمستهم (الحُميدي، وحجاج، وإبراهيم، وأحمد، ومحمد) عن سفيان بن عُيينة، به، نحوه -عدا طريق حجاج بدون موضع الشاهد-.
وخالف الخمسة -الحُميدي، وحجاج، وإبراهيم، وأحمد، ومحمد-: عبدالله بن محمد الجُعفي المُسْنَدي، فرواه عن سفيان بن عيينة، به، نحوه، موقوفًا علىٰ أبي هريرة ﷺ.
أخرجه البخاري في الأدب المُفرد (حديث ١٧٣) عن عبدالله بن محمد، به، نحوه.
قلتُ: والوجه المرفوع أرجح؛ لأمور:
الأول: أنَّ عبدالله بن محمد وإن كان ثقة متقن، لكنه انفرد وخالف. [انظر: تهذيب التهذيب (٢/ ٤٢٢)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٣٥٨٥)].
والثاني: أنَّ عبدالله خالفه كبير أصحاب ابن عيينة ومُقدّمهم فيه: عبدالله بن الزّبير الحُميدي، قال أبو حاتم: «أثبت الناس في ابن عيينة الحميدي، وهو رئيس أصحاب ابن عيينة، وهو ثقة إمام». [الجرح والتعديل (٥/ ٥٦)، وانظر: تهذيب التهذيب (٢/ ٣٣٤)].
والثالث: أنَّ الحميدي تابعه جماعة من الثقات ومن كبار أصحاب ابن عُيينة، كإبراهيم بن بشّار الرَّمَادي، وغيره [تهذيب التهذيب (١/ ٦٠)].
والرابع: أنَّ ابن عُيينة تُوبع علىٰ روايته كما سيأتي.
وأما ذكر البخاري له في «الأدب المُفرد» مِن طريق الحجاج مختصرًا -بدون موضع الشاهد-، فيحتمل أنه علىٰ عادته في تقطيع الأحاديث، وتقدم أنَّ الحديث محفوظ بالوجهين -كما في الوجه الأول عن أبي هريرة ﷺ-.
وبهذا يكون الوجه المحفوظ عن سفيان بن عُيينة: عن محمد بن عجلان، عن سعيد بن أبي سعيد المَقْبُري، عن أبي هريرة ﷺ، به مرفوعًا، نحوه.
وتُوبع سفيان بن عيينة علىٰ روايته مرفوعًا: من يحيىٰ القطان، والليث بن سعد، وسليمان بن بلال.
أخرجه أحمد (حديث ٧٤٢٠) -وعنه: ابنه عبدالله في السنة (حديث ١٠٧١)-، وابن أبي عاصم في السنة (حديث ٥٢٠)، والبزار (حديث ٨٥٠٤)، وابن خزيمة في التوحيد (حديث ٣٧، ٣٨)، والآجريّ في الشريعة (حديث ٧٢٤)، والدارقطني في الصفات (حديث ٤٤، ٤٦)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (حديث ٧١٥)، والبيهقي في الأسماء والصفات (حديث ٦٣٩) كلهم مِن طريق يحيىٰ بن سعيد القطان، عن ابن عجلان، به، نحوه مرفوعًا. =

. . . .

= وابن أبي عاصم في السنة (حديث ٥١٩)، وعبدالله بن أحمد في السنة (حديث ١٠٦٨)، وابن خزيمة في التوحيد (حديث ٣٥، ٣٦)، وابن بطة في الإبانة الكبرىٰ (حديث ١٨٨) مِن طريق الليث بن سعد، عن محمد بن عجلان، به، نحوه تامًّا مرفوعًا.

والبخاري في الأدب المُفرد (حديث ١٧٤) مِن طريق سليمان بن بلال، عن محمد بن عجلان، عن أبيه وسعيد، به، نحوه -بدون موضع الشاهد- مرفوعًا. فزاد في الإسناد وقرن عجلان والد محمد مع سعيد المَقْبُري.

وتابع سليمان بن بلال في ذكر والد ابن عجلان: يحيىٰ القطان، فرواه عن ابن عجلان، عن أبيه، به، نحوه -بدون موضع الشاهد-. **وهو الوجه الرابع عن أبي هريرة رضي الله عنه: عن عجلان، عن أبي هريرة رضي الله عنه.**

أخرجه ابن خُزيمة في كتاب التوحيد (حديث ٣٩) عن أبي موسىٰ، عن القطان، به، نحوه.

تنبيه: جاء في المطبوع من كتاب التوحيد لابن خُزيمة (حديث ٣٩) ذكر حديث أبي هريرة رضي الله عنه موقوفًا من طريق القطان، عن ابن عجلان، عن أبيه. في سياق ذكر طرق حديث ابن عجلان، وتقدّمه ذكر الحديث من طريق القطان، عن ابن عجلان، عن المَقْبُريّ (حديث ٣٧، ٣٨) مرفوعًا، وطريق ابن بلال يدل علىٰ أنَّ الحديث مرفوعٌ من طريق عجلان والمَقْبُريّ، والذي يظهر والله أعلم أنه سقط من المطبوع من كتاب التوحيد لابن خُزيمة ما يدل علىٰ الرفع، ويدل علىٰ ذلك أنَّ ابن تيمية نقل طرق الحديث وكلام ابن خُزيمة في بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٨١) ومنها طريق القطان، عن ابن عجلان، عن أبيه فذكره مرفوعًا، ثم قال -معلقًا علىٰ كلام ابن خُزيمة-: «ومعنىٰ هذا أن يحيىٰ بن سعيد القطان الإمام رواه عن ابن عجلان، عن المقبري، كما رواه الليث، وغيره. ورواه أيضًا عنه، عن أبيه، عن أبي هريرة، لكن يذكر إحدىٰ الجملتين فقط، وكان عند ابن عجلان الحديث عن المقبُري، وعن أبيه». وهذا يدل علىٰ عدم الاختلاف في طريق ابن عجلان رفعًا ووقفًا، وأنَّ ابن عجلان رواه بالوجهين -بالزيادة وبدونها- مرفوعًا، والله تعالىٰ أعلم.

وبهذا يكون الحديث محفوظًا بالوجهين: من رواية محمد بن عجلان: مِن طريق سفيان بن عيينة ويحيىٰ القطان والليث بن سعد، عن محمد بن عجلان، عن سعيد بن أبي سعيد المَقْبُريّ، عن أبي هريرة، به مرفوعًا، نحوه.

ومن طريق يحيىٰ القطان، وسليمان بن بلال، عن محمد بن عجلان، عن أبيه، عن أبي هريرة، به مرفوعًا، نحوه -بدون موضع الشاهد-.

فأما الوجه الأول عن ابن عجلان، فإسناده صحيح، فطريق سفيان بن عيينة أخرجه الحميدي في مسنده عنه، وطريق يحيىٰ القطان أخرجه أحمد في المسند عنه.

وطريق الليث بن سعد: أخرجه ابن أبي عاصم عن محمد بن مُصفَّىٰ الحمصي، قال الذهبي: ثقة =

= يُغرب [الكاشف (ترجمة ٥١٥٧)]. عن عثمان بن سعيد، ثقة عابد [تقريب التهذيب (ترجمة ٤٤٧٢)].

وأخرجه عبدالله بن أحمد في السنة عن قتيبة بن سعيد كتب إليه، وهو ثقة ثبت. [تقريب التهذيب (ترجمة ٥٥٢٢)]. كلاهما (عثمان وقتيبة) عن الليث بن سعد.

وسفيان والقطان والليث كلهم أئمة ثقات أثبات. [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٤٥١، ٧٥٥٧، ٥٦٨٤)].

ومحمد بن عجلان وثّقه سفيان بن عُيينة وأحمد بن حنبل وابن معين وأبو حاتم والنسائي وغيرهم، فجمهور النُّقاد علىٰ توثيقه وتعديله، وإنما انتُقد عليه خلطه في حديث أبي هريرة ﷺ، واضطرابه في حديث نافع، وقد حقق ابن حبان القول فيما يتعلق بمروياته عن أبي هريرة ﷺ، فأجاد وأفاد حيث قال: «يروي عن أبيه وسعيد المَقْبُري، روىٰ عنه الثوري ومالك، عنده صحيفة عن سعيد المقبري، بعضها عن أبيه عن أبي هريرة، وبعضها عن أبي هريرة نفسه، قال يحيىٰ القطان سمعت محمد بن عجلان يقول: كان سعيد المقبري يُحدث عن أبيه عن أبي هريرة، وعن أبي هريرة، فاختلط عليّ، فجعلتها كلها عن أبي هريرة. قال أبو حاتم: وقد سمع سعيد المقبري من أبي هريرة، وسمع عن أبيه عن أبي هريرة، فلما اختلط علىٰ ابن عجلان صحيفته، ولم يُميز بينهما، اختلط فيها وجعلها كلها عن أبي هريرة، وليس هذا مما يهي الإنسان به؛ لأن الصحيفة كلها في نفسها صحيحة، فما قال ابن عجلان عن سعيد عن أبيه عن أبي هريرة فذاك مما حُمل عنه قديمًا قبل اختلاط صحيفته عليه، وما قال عن سعيد عن أبي هريرة فبعضها متصل صحيح، وبعضها منقطع؛ لأنه أسقط أباه منها، فلا يجب الاحتجاج عند الاحتياط إلا بما يروي الثقات المتقنون عنه عن سعيد عن أبيه عن أبي هريرة، وإنما كان يهي أمره ويضعف لو قال في الكل: سعيد عن أبي هريرة، فإنه لو قال ذلك لكان كاذبًا في البعض؛ لأن الكل لم يسمعه سعيد عن أبي هريرة، فلو قال ذلك لكان الاحتجاج به ساقطًا علىٰ حسب ما ذكرناه». وقد روىٰ له البخاري تعليقًا، ومسلم في الشواهد.

وأما قول أبي زُرْعة: «ابن عجلان صدوق وسط»، قلتُ: مُراده أنه ليس في الدرجة العالية من الثقة مُقارنة بمَن في طبقته، وكذا كلام الذهبي فيه: «وثّق ابن عجلان أحمد بن حنبل، ويحيىٰ بن معين، وحدث عنه شعبة، ومالك، وهو حسن الحديث. وأقوىٰ من ابن إسحاق، ولكن ما هو في قوة عُبيد الله بن عمر ونحوه». وعبيد الله بن عمر ثقة ثبت في الدرجة العالية من الثقة. ولهذا قال الذهبي في خاتمة ترجمته من السير: «وقد ذكرتُ ابن عجلان في «الميزان»، فحديثه إن لم يبلغ رُتبة الصحيح، فلا ينحط عن رُتبة الحسن، والله أعلم».

[انظر: الجرح والتعديل (٨/ ٤٩)، الضعفاء، للعُقيلي (حديث ١٦٨٤)، والثقات (٧/ ٣٨٦)، وسير أعلام النبلاء (٦/ ٣٢٠، ٣٢٢)، وتهذيب التهذيب (٣/ ٦٤٦)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٤٣٢٤)]. =

= وعليه فالأقرب أنَّ محمد بن عجلان ثقة، ومعلوم أنَّ الثقات رُتب ودرجات، فليسوا في درجة واحدة، وابن عجلان ليس في أعلاها، بل دون ذلك، وما وقع له من اختلاط في مروياته عن المَقْبُري، عن أبي هريرة ﷺ، يُتحرىٰ فيها، وهنا في هذا الحديث رواه عنه أئمة ثقات أثبات متقنون، منهم الليث بن سعد، وهو أصح الناس حديثًا عن سعيد المَقْبُريّ، كان يفصل ما روىٰ عن أبي هريرة، وما روىٰ عن أبيه، عن أبي هريرة ﷺ، كما قاله الإمام أحمد وغيره [شرح علل الترمذي (٢/ ٤٧٧-٤٧٨)]. وكونه رواه هنا ابن عجلان بهذا الوجه -عن المقبري عن أبي هريرة ﷺ- يُقويه، وبهذا يصحّ الحديث بهذا اللفظ مِن هذا الطريق، ثم إنه قد تُوبع ابن عجلان أيضًا كما سيأتي مما يزيده قوة وصحة.

وقد ذكر الذهبي في ميزان الاعتدال (٢/ ٣٧٧) مَن تابع ابن عجلان علىٰ رواية الحديث، مُتعقبًا ما رُوي عن مالك في رد الحديث بسبب ابن عجلان، وسيأتي عند دفع الإشكال ذكر موقف مالك من الحديث والجواب عنه.

وسعيد بن أبي سعيد المَقْبُري ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٣٢١)].

وأما الوجه الثاني عن ابن عجلان فإسناده حسن، فعجلان المدني، مولىٰ فاطمة بنت عتبة، لا بأس به، كما قال ابن حجر. [تقريب التهذيب (ترجمة ٤٥٣٤)].

ولفظ طريق ابن عجلان بالوجه الأول: كما عند أحمد: «**إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه، ولا يقل: قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك، فإن الله ﷻ خلق آدم علىٰ صورته**»، وفي الطرق الأخرىٰ اختلاف يسير في الألفاظ بحذف طرفه الأول: «إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه»، والجميع -في الجملة- بذكر موضع الشاهد منه: «فإن الله ﷻ خلق آدم علىٰ صورته».

وخالف سفيان بن عيينة ويحيىٰ القطان والليث بن سعد: يحيىٰ بن العلاء البَجلي، فرواه عن محمد بن عجلان، عن القعقاع بن حكيم، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه.

أخرجه عبد الرزاق في المصنف (حديث ١٧٩٥٢) عن يحيىٰ البجلي، به، نحوه.

وهذا الطريق ساقط لا عبرة به، فيحيىٰ البَجلي تركوه، ورُمي بالوضع. [الكاشف (ترجمة ٦٢٢٤)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٧٦١٨)].

وقد تُوبع محمد بن عجلان علىٰ الوجه الأول -الذي رواه سفيان ومن تابعه-:

فرواه عبدالله بن المبارك، عن أُسامة بن زيد، عن سعيد المَقْبُريّ، به، نحوه.

ورواه أبو مَعْشَرٍ، عن سعيد المَقْبُريّ، به، نحوه.

فأما المتابعة الأولىٰ: أخرجه عبدالله بن أحمد في السنة (حديث ١٢٤٢)، وابن بطة في الإبانة الكبرىٰ (حديث ١٨٧) مِن طريق محمد بن إسحاق الصاغاني، عن علي بن الحسن بن شقيق، عن ابن المبارك، به، نحوه. =

. . . .

= **وأما الثانية**: أخرجه عبدالله بن أحمد في السنة (حديث ١٢٤٤)، وابن بطة في الإبانة الكبرىٰ (حديث ١٨٦) مِن طريق محمد بن إسحاق الصاغاني، عن هاشم بن القاسم، عن أبي مَعْشَر، به، نحوه.

قلتُ: وطريق أسامة بن زيد، إسناده لا بأس به -المتابعة الأولىٰ-، فشيخ عبدالله بن أحمد: محمد بن إسحاق الصّاغانِي ثقة ثبت. [تقريب التهذيب (ترجمة ٧٥٢١)]. وعلي بن الحسن، قال الذهبي وابن حجر: ثقة. وزاد الذهبي: «كان من حفاظ كتب ابن المبارك». [الكاشف (ترجمة ٣٨٩٥)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٤٧٠٦)]. وعبدالله بن المُبارك ثقة ثبت متفق علىٰ ثقته وجلالته. [انظر: تهذيب التهذيب (٢/ ٤١٥)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٣٥٧٠)]. وأسامة بن زيد الليثي، قال ابن حجر: «صدوق يَهِم». قلتُ: وهو مُختلف فيه فقد وثّقه ابن معين والعجلي، وليّنه أحمد والنسائي، وحقق أمره ابن حبان وابن عدي، فقال ابن حبان: «يخطئ وهو مستقيم الأمر صحيح الكتاب» -كما نقله عنه ابن حجر، والذي في المطبوع من الثقات: «يُخطيء» فقط-. وقال ابن عدي: «يروي عنه الثوري وجماعة من الثقات، ويروي عنه ابن وهب بنسخة صالحة . . . وأسامة بن زيد كما قال ابن معين: ليس بحديثه ولا برواياته بأس، وهو خير من أسامة بن زيد بن أسلم بكثير». وبهذا يتبين أنه لا بأس به. وقد روىٰ له البخاري تعليقًا، ومسلم في الشواهد. [انظر: الكامل (٢/ ٢٩٤-٢٩٧)، والثقات (٦/ ٧٤)، وتهذيب التهذيب (١/ ١٠٨)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٣١٧)].

وأما طريق أبي مَعْشر -المتابعة الثانية- ففيه ضعف. فالراوي عنه هاشم بن القاسم بن مسلم الليثي ثقة ثبت. [تقريب التهذيب (ترجمة ٧٢٥٦)]. وأبو مَعْشَر نَجيح بن عبد الرحمن السِّندي، قال ابن حجر: «ضعيف أسنّ واختلط». [تقريب التهذيب (ترجمة ٧١٠٠)]. لكن يشهد له ما قبله، والله أعلم.

وخالف محمد بن عجلان: مالك بن أنس، فرواه عن المَقْبُري، عن أبيه، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه -مختصرًا بدون موضع الشاهد-. **وهو الوجه الخامس عن أبي هريرة ﷺ: عن المَقْبُري، عن أبيه، عن أبي هريرة ﷺ.** بزيادة: «أبيه».

أخرجه البُخاري في صحيحه (حديث ٢٥٧٤) مِن طريق عبدالله بن وهب، عن مالك -مقرونًا به عبدالله بن زياد بن سليمان بن سمعان، وقد كنّاه البخاري ولم يُسمّه لضعفه، كما قرره ابن حجر في فتح الباري (٦/ ٣٩٠)-، عن سعيد المَقبُريّ، عن أبيه، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه -مختصرًا-.

قلتُ: الأقرب صحّة الوجهين، فالوجه الأول الذي رواه محمد بن عجلان رواه عنه جماعة ثقات أثبات، وقد تُوبع، كما أن طريق ابن عجلان صححه ابن منده وابن بِشْرَانَ، وغيرهما كما سيأتي.

والوجه الثاني رواه مالك بن أنس الإمام، وخرّجه البخاري في صحيحه، والله تعالىٰ أعلم. =

. . . .

= **وخالف محمد بن عجلان**: إسماعيل بن رافع، فرواه عن المَقْبُري، عن أبيه، عن أبي هريرة ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يضربن أحدكم وجه خادمه، ولا يقل: لعنك الله، ولعن من أشبه وجهك، فإن الله خلق آدم علىٰ صورة وجهه».

أخرجه ابن عدي في الكامل (٧/٥٩) مِن طريق عبدالله بن سيف الخُوارِزمي، عن إسماعيل، به، نحوه.

قلتُ: وهذا الطريق لا يصح، فقد ذكر ابن عدي في «الكامل في ضعفاء الرجال»: عبدالله بن سيف، وذكر حديثه وقال: «وقد رأيت لعبدالله بن سيف هذا، غير حديث منكر، ولم يحضرني ذكره». وذكره العُقيلي في «الضعفاء» وقال عنه: «حديث ه غير محفوظ بالرفع، وهو مجهول بالنقل». [الضعفاء (ترجمة ٨٢٣)]. ونقل ابن طاهر المقدسي كلام ابن عدي عن الحديث ثم قال: «ولم يذكره أحد من المُتقدمين». [ذخيرة الحُفاظ، (ترجمة ٦٣٤٧)].

وعلىٰ هذا فيُقال: إن الحديث محفوظ مِن طريق محمد بن عجلان، عن سعيد بن أبي سعيد المَقْبُريّ، عن أبي هريرة ﷺ، به مرفوعًا، نحوه.

وعن مالك، عن سعيد المَقْبُري، عن أبيه، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه -مختصرًا بدون موضع الشاهد-.

وسعيد المَقْبُري ثقة حجة، قد احتج الشيخان بروايته عن أبيه، عن أبي هريرة، وبروايته عن أبي هريرة ﷺ مباشرة. [تهذيب الكمال (١٠/٤٦٨)، وميزان الاعتدال (ترجمة ٣٠٤٢)].

الوجه السادس عن أبي هريرة ﷺ: عن الأعرج، عن أبي هريرة ﷺ.

رواه سفيان بن عُيينة، عن أبي الزّناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه.

أخرجه الحُميدي في مسنده (حديث ١١٥٤) وأحمد (حديث ٧٣٢٣)، وابنه عبدالله في «السنة» (حديث ٤٩٦، ١٠٥٢)، وابن حبان في صحيحه (حديث ٥٦٠٥)، والآجريّ في الشريعة (حديث ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣)، والبيهقي في الأسماء والصفات (حديث ٦٣٨) مِن طريق سفيان، به، نحوه.

وتابع سفيان بن عُيينة: مالك بن أنس، ومحمد بن إسحاق، والمغيرة الحِزاميّ، وشُعَيْب بْن أَبِي حَمْزَةَ، وعبد الرحمن بن إسحاق، فرووه عن أبي الزّناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه -لكن بدون الشاهد منه-.

أخرجه أحمد (حديث ٩٧٩٩) مِن طريق محمد بن إسحاق، به، نحوه.

وأخرجه إسحاق بن راهوية (حديث ٣٧٦)، وأبو زُرعة الدمشقي في الفوائد المُعللة (حديث ٨٣)، والخرائطي في مساوئ الأخلاق (حديث ٧٣٩)، وابن حبان في صحيحه (حديث ٥٦٠٤)، والطبراني في مسند الشاميين (حديث ٣٢٧٩) مِن طريق شعيب، به، نحوه.

وأخرجه مسلم (حديث ٢٦٩٧) مِن طريق المغيرة، به، نحوه. =

= وأخرجه أبو يعلىٰ (حديث ٦٣١١) مِن طريق عبد الرحمن، به، نحوه.
وأخرجه الدينوري في المجالسة وجواهر العلم (حديث ٣١٤٧) مِن طريق مالك، به، نحوه.
قلتُ: تقدم صحة الوجهين للحديث بروايته بالزيادة وبدونها.
وعبدالله بن ذكْوان أبو الزّناد ثقة ثبت مُكثر وله تلاميذ كُثر، فهو ممن يُجمع حديثه، ويُروىٰ الحديث عنه من وجوه متعددة، كما تقدم في قتادة. [انظر: الكاشف (ترجمة ٢٧١٠)، وتهذيب التهذيب (٢/ ٣٢٩)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٣٣٠٢)].
وطريق سفيان بن عُيينة صحيح إليه أخرجه عنه الحميدي وأحمد وغيرهما، وسفيان ثقة حافظ فقيه إمام حُجة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٤٥١)]. وقد تُوبع علىٰ الوجه الذي رواه -بذكر الزيادة- كما تقدم مِن طريق سعيد المَقْبُري.
وطريق شُعيب بن أبي حمزة صحيح إليه، فشيخ إسحاق بن راهوية: مُبشّر بن إسماعيل الكلبي، وهو ثقة كما قال الذهبي، وزاد: «تكلم فيه بعضهم بلا حجة». [الكاشف (ترجمة ٥٢٧٥)، وسير أعلام النبلاء (٩/ ٣٠١)]. وأما شيخه شعيب بن أبي حمزة فهو متفق علىٰ ثقته. [انظر: تهذيب التهذيب (٢/ ١٧٢)].
وكذلك طريق المغيرة صحيح أخرجه مسلم، والمغيرة بن عبد الرحمن الحِزامي، قال ابن حجر: «ثقة له غرائب». [تقريب التهذيب (ترجمة ٦٨٤٥)]. وهو مُقدّم في الرواية عن أبي الزّناد، قال عبد الرحمن بن أبي حاتم: «سألت أبا زُرعة عن المغيرة بن عبد الرحمن المدني، هو أحب إليك أو شعيب بن أبي حمزة أو عبد الرحمن بن أبي الزّناد في حديث أبي الزّناد؟ قال: هو أحب إليّ من عبد الرحمن بن أبي الزّناد». [الجرح والتعديل (٨/ ٢٢٥)].
وطريق محمد بن إسحاق أخرجه أحمد، وابن إسحاق صدوق يُدلِّس. [تقريب التهذيب (ترجمة ٥٧٢٥)].
وطريق عبد الرحمن بن إسحاق، صحيح إليه، أخرجه أبو يعلىٰ عن وهب بن بقية وهو ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٧٤٦٩)]. عن خالد بن عبدالله الواسطي وهو ثقة ثبت. [تقريب التهذيب (ترجمة ١٦٤٧)]. عن عبد الرحمن بن إسحاق المدني صدوق، وهو كما قال أبو حاتم: «قريب من محمد بن إسحاق صاحب المغازي، وهو حسن الحديث، وليس بثبت ولا قوي، وهو أصلح من عبد الرحمن بن إسحاق أبي شيبة» [الجرح والتعديل (٥/ ٢١٢)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٣٨٠٠)].
وأما طريق مالك بن أنس فضعيف إليه، فإنه مِن طريق سعيد بن داود الزَّنْبري، عن مالك، به.
وسعيد هذا قال فيه ابن حبان: «يروي عن مالك أشياء مقلوبة، قلب عليه صحيفة ورقاء عن أبي الزناد، فحدث بها كلها عن مالك عن أبي الزناد، لا يحل كتابة حديثه إلا علىٰ جهة الاعتبار». [المجروحين (١/ ٤٠٩)]. وقال ابن حجر: «صدوق له مناكير عن مالك، ويُقال اختلط عليه بعض =

= حديثه، وكذّبه عبدالله بن نافع في دعواه أنه سمع مِن لفظ مالك». [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٢٩٨)].

الوجه السابع عن أبي هريرة ﷺ: عن همام بن منبّه، عن أبي هريرة ﷺ -مختصرًا بدون موضع الشاهد-:

أخرجه أحمد (حديث ٨٣٣٩)، والبخاري (حديث ٢٥٧٥) من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن همام بن منبّه -في صحيفته المشهورة-، عن أبي هريرة، به، نحوه.

كما أخرجه أحمد (حديث ٨٤٤١) عن عبد الصمد بن عبد الوارث، صدوق ثبت [تقريب التهذيب (ترجمة ٤٠٨٠)]، عن حماد بن سلمة، ثقة عابد تغير حفظه بأخرة [تقريب التهذيب (ترجمة ١٤٩٩)]، عن سهيل بن أبي صالح، صدوق تغير حفظه بأخرة [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٦٧٥)]، عن أبيه ذكوان السمّان، ثقة ثبت [تقريب التهذيب (ترجمة ١٨٤١)]، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه -بدون موضع الشاهد-. وهذا إسناد لا بأس به.

الخلاصة:

أنَّ الحديث محفوظ بالوجهين بذكر الشاهد -الزيادة- وبدونه؛ فقد أخرجه مسلم بالوجهين في صحيحه كما تقدم.

وصحح الوجه الأول منه -بذكر الشاهد: «فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ»- الإمام أحمد وإسحاق بن راهوية. فقد أخرج الآجري في الشريعة (حديث ٦٩٧)، وابن بطة في الإبانة الكبرىٰ (حديث ١٩٧) مِن طريق إسحاق بن منصور الكَوْسج، قال: قلت لأحمد -يعني ابن حنبل-: «ينزل ربنا تبارك وتعالىٰ كل ليلة حين يبقىٰ ثلث الليل الأخير إلىٰ سماء الدنيا) أليس تقول بهذه الأحاديث؟ و«يراه أهل الجنة -يعني ربهم ﷻ-»، «ولا تقبحوا الوجه، فإن الله ﷻ خلق آدم علىٰ صورته»، و«اشتكت النار إلىٰ ربها حتىٰ وضع فيها قدمه»، و«أن موسىٰ لطم ملك الموت»؟ قال أحمد: كل هذا صحيح. قال إسحاق: هذا صحيح، ولا يدفعه إلا مبتدع أو ضعيف الرأي. اهـ. لفظ الآجريّ.

وصحح الحديث أبو محمد ابن قتيبة الدينوري في تأويل مختلف الحديث (ص٢٧٠) حيث قال: «وقد جاءت أحاديث صحاح، مثل: .. و«إن الله تعالىٰ خلق آدم علىٰ صورته» ».

وقال ابن منده عن طريق ابن عجلان بالوجه الأول -بذكر موضع الشاهد-: «هذا إسناد مشهور متصل صحيح، وابن عجلان أخرج عنه مسلم والنسائي والجماعة إلا البخاري». [التوحيد (حديث ٨١)].

وقال أبو القاسم عبد الملك بن بِشْران: «هذا حديث محفوظ من حديث ابن عجلان، عن سعيد، وهو إسناد كلهم ثقات». [الأمالي له (حديث ٥٣٥)].

وقال البغوي: «وصح عن أبي أيوب، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه؛ فإن الله خلق آدم علىٰ صورته» ». [شرح السنة (١٠/ ٢٦٦)]. =

المُعارض:

قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

والإجماع: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أجمع سلف الأمة وأئمتها علىٰ أن الرب تعالىٰ بائن من مخلوقاته، يوصف بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل»(١).

وجه الإشكال:

ذهب بعض أهل العلم إلىٰ أنَّ القول بعود الضمير علىٰ الله تعالىٰ في قوله ﷺ: «فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ»، يستلزم التمثيل الذي نفاه الله جل

= ثم إنَّ الشاهد من الحديث وهو قوله: «فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ» متفق عليه مِن طريق آخر، أخرجه البخاري (حديث ٣٣٢٩، ٦٢٣٣)، ومسلم (حديث ٢٩٤٦) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ، طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا».

وقد نبّه شيخ الإسلام ابن تيمية علىٰ سبب هذا الاختلاف بين الرواة في متن الحديث، فقال: «وإنما دخلت الشبهة في الحديث لتفريق ألفاظه، فإن من ألفاظه المشهورة: «إذا قاتل أحدكم فليتق الوجه فإن الله خلق آدم علىٰ صورته»، «ولا يقل أحدكم قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك، فإن الله خلق آدم علىٰ صورته». وهذا فيه حكم عملي يحتاج إليه الفقهاء، وفيه الجملة الثانية الخبرية المتعلقة بـ لا.

وكثير من الفقهاء روىٰ الجملة الأولىٰ فقط، وهي قوله: «فإذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه»، ولم يذكر الثانية.

وعامة أهل الأصول والكلام إنما يروون الجملة الثانية، وهي قوله: «خلق الله آدم علىٰ صورته»، ولا يذكرون الجملة الطلبية.

فصار الحديث متواترًا بين الطائفتين، وصاروا متفقين علىٰ تصديقه، لكن مع تفريق بعضه عن بعض، وإن كان محفوظًا عند آخرين من علماء الحديث، وغيرهم، وقد ذكره النبي ﷺ ابتداء في إخباره بخلق آدم، في ضمن حديث طويل، إذا ذكر علىٰ وجهه زال كثير من الأمور المحتملة». بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٧٥-٣٧٦). والحديث الطويل سيأتي تخريجه، وهو الرواية الثانية من حديث الصورة ص: (٢٦٦).

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص: (٢٤٨).

وعلا[١]، مما يمنع ذلك من القول بظاهر الحديث، فأورث ذلك للناظر إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: أبو محمد ابن قُتيبة الدِّينوري[٢]، وابن خُزيمة[٣]،

---

(١) لقد كُتب فيما تضمنه هذا الحديث من إشكال دراسات مُستقلة ومضمّنة متعددة منها:

١. ضمن كتاب: «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية»، لشيخ الإسلام ابن تيمية، قال المشرف علىٰ تحقيق الكتاب: الشيخ عبد العزيز الراجحي في تقديمه للكتاب (قسم الدراسة/ ذ): «في هذا الكتاب: تكلّم المؤلف علىٰ حديث: «خلق الله آدم علىٰ صورته» المُخرّج في الصحيحين بكلام مُحكم بديع، أبطل فيه تأويلات الرازي للحديث، وتأويلات غيره . . . تكلّم المؤلف علىٰ هذا الحديث بما يُقارب ثلاثًا وتسعين ومائتي صفحة بخط الآلة الكاتبة، بأسلوب علميٍّ جيد رصين، أتىٰ فيه بالعجب العُجاب، ولا تجده في غير هذا الكتاب». وهو في المطبوع (٦/ ٣٥٥-٦٢١)، (٧/ ٣-٣٧٢).

٢. مقالة للشيخ حمّاد الأنصاري في مجلة الجامعة السلفية في ذي القعدة سنة (١٣٩٦هـ) المجلد الثامن العدد الرابع، بعنوان: «تعريف أهل الإيمان بصحة حديث صورة الرحمن».

٣. كتب الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في تضعيف حديث خلق آدم علىٰ صورة الرحمن، ورد علىٰ مقالة الشيخ الأنصاري السابقة في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (٣/ ٣١٥-٣١٩) (حديث ١١٧٥) (١١٧٦).

٤. رسالة بعنوان: «عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم علىٰ صورة الرحمن»، للشيخ حمود التويجري، ردَّ فيها علىٰ تضعيف ابن خُزيمة والألباني لهذا الحديث.

٥. رسالة بعنوان: «دفاع أهل السنة والإيمان عن حديث خلق الله آدم علىٰ صورة الرحمن»، للشيخ عبدالله الدويش، ردَّ فيها علىٰ ابن خُزيمة، وكذلك ردَّ علىٰ الألباني في ردّه علىٰ الشيخ حماد الأنصاري.

٦. رسالة الدكتوراه للدكتور/ سليمان الدبيخي: «أحاديث العقيدة المُتوهم إشكالها في الصحيحين»، درس هذا الحديث ضمن الكتاب في الباب الأول منه. ص: (١١٣).

٧. حديث الصورة رواية ودراية، للدكتور/ بندر بن نافع العبدلي، نُشر ضمن مجلة الحكمة، العدد (٢٧) (ص٩٧).

(٢) تأويل مُختلف الحديث ص: (٥٩٥).

(٣) التوحيد ص: (٨١).

وابن حِبان[١]، والخطابي[٢]، وابن منْده[٣]، وابن أبي زَمَنِين المالكي[٤]، وابن فُوْرَك الأصبهاني[٥]، وابن بطّال[٦]، والبيهقي[٧]، وأبو يعلىٰ[٨]، وابن عبد البر[٩]، وأبو إسماعيل الهروي[١٠]، والباجي[١١]، وقِوام السنة[١٢]، والمازَرِيّ[١٣]، وابن العربي[١٤]، والقاضي عِياض[١٥]، وابن الجوزي[١٦]، والقرطبي[١٧]، والتُّورِبِشْتِي[١٨]، والنووي[١٩]، والبيضاوي[٢٠]،

(١) في صحيحه بعد (حديث ٥٦٠٥، ٦١٦٢).
(٢) أعلام الحديث شرح صحيح البخاري (٣/ ٢٢٢٧)، وغريب الحديث (٢/ ١٥٨).
(٣) التوحيد (١/ ٢٢٢).
(٤) أصول السنة (أثر ٢٥).
(٥) مشكل الحديث وبيانه ص: (٤٥).
(٦) شرح صحيح البخاري (٧/ ٦٩-٧٠)، (٩/ ٦-٨).
(٧) الأسماء والصفات (٢/ ٧٧٨).
(٨) إبطال التأويلات لأخبار الصفات (١/ ٧٧).
(٩) التمهيد (٧/ ٢٤٦-٢٤٩).
(١٠) الأربعون في دلائل التوحيد (باب ١٨).
(١١) المنتقىٰ شرح موطأ مالك (٢/ ٤٣٢).
(١٢) الحُجّة في بيان المَحجّة (١/ ٢٠٣)، (٢/ ٥٠٦).
(١٣) المُعلم بفوائد مسلم (٣/ ١٦٩).
(١٤) المسالك في شرح موطأ مالك (٣/ ٤٦٦).
(١٥) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٨/ ٨٧، ٣٧٤).
(١٦) كشف المشكل من حديث الصحيحين (٣/ ٤٩٨)، ودفع شبه التشبيه بأكف التنزيه ص: (٢٨).
(١٧) المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٦/ ٥٩٧-٥٩٨).
(١٨) الميسر في شرح مصابيح السنة (٣/ ٨٢٤).
والتُّورِبِشْتِي هو فضل الله، ذكره السبكي في الطبقات وقال: «رجلٌ مُحدّثٌ فقيه، من أهل شيراز. شرح مصابيح البغوي شرحًا حسنًا ... وأظن هذا الشيخ مات في حدود الستين والستمائة». [طبقات الشافعية الكبرىٰ (٨/ ٣٤٩)].
(١٩) شرح صحيح مسلم (٦/ ١٦/ ١٧٧)، (٦/ ١٧/ ١٩٠-١٩١).
(٢٠) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة (٢/ ٤٨٨-٤٩٠).

وابن تيمية(١)، والطِّيبي(٢)، والذهبي(٣)، وابن القيم(٤)، وابن المُلقن(٥)، والعراقي(٦)، وابن حجر(٧)، والعيني(٨)، والملا علي القاري(٩)، ومرعي الكرمي(١٠).

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال مسلك الجمع والترجيح، على النحو التالي:

المسلك الأول: مسلك الجمع، ولهم فيه طريقان:

الطريق الأول: تأويل الحديث بما يرفع دلالته على إثبات صفة الصورة لله تعالى؛ ذلك بأن يكون الضمير في قوله ﷺ: «عَلَىٰ صُورَتِهِ» -الوارد في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ» وهذه الرواية الأولى لحديث الصورة(١١)-، إما عائد على المضروب، وإما عائد على آدم؛، وإما عائد على الله تعالى -مع تأويله-،

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٥٥-٦٢١)، (٧/ ٧٨-٩١، ١٠٠، ١٤٢-١٤٣، ١٥٠)، والتِّسعينيّة ص: (٩٣١-٩٣٦).

(٢) شرح مشكاة المصابيح (٨/ ٢٤٩١، ٣٠٣٥).

(٣) ميزان الاعتدال (١/ ٥٥٣-٥٥٤)، (٢/ ٣٧٧-٣٧٨).

(٤) مختصر الصواعق المرسلة (٤/ ١٤٢٩).

(٥) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٦/ ٢٣٦-٢٣٧)، (٢٩/ ١١).

(٦) طرح التثريب (٥/ ١٥٩، ٢٦٧).

(٧) فتح الباري (٦/ ٣٩١)، (٧/ ٦١٠)، (١٤/ ١٢٩).

(٨) عمدة القاري (١٣/ ١٦٥)، (٢٢/ ٣٥٨).

(٩) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٧/ ٧٨).

(١٠) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشبّهات ص: (١٦٧).

(١١) سيأتي التنبيه على أنَّ الاختلاف في تأويل حديث الصورة بناء على روايته، فمن أرجع الضمير على المضروب أراد بذلك الرواية الأولى: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ»، ومَن أرجع الضمير على آدم؛ أراد بذلك الرواية الثانية: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ: طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا»، ومَن أرجع الضمير على الله تعالى -مع تأويله- أراد بذلك الرواية الثالثة -إن صحت-: «لا تُقَبِّحُوا الْوَجْهَ، فَإِنَّ ابْنَ آدَمَ خُلِقَ عَلَىٰ صُورَةِ الرَّحْمَنِ».

فالوجوه علىٰ هذا ثلاثة، كالتالي[١]:

الوجه الأول: أنَّ الضمير في قوله: «عَلَىٰ صُورَتِهِ» يعود إلىٰ المضروب، قالوا: لأنَّ الضارب إذا ضرب وجه أخيه المسلم، ضرب وجهًا خلق الله آدم علىٰ صورته.

وهذا قول الأكثر من أصحاب الطريق الأول، كابن خُزيمة[٢]، وابن حِبّان[٣]، وابن منده[٤]، والمُهلب بن أبي صُفْرة[٥]، وابن بطّال[٦]، والبيهقي[٧]، والمازَرِيّ[٨]، وابن العربي[٩]،

والقاضي عِياض[١٠]، والقرطبي[١١]، والنووي -حيث استظهره-[١٢]، وابن المُلقن[١٣]، والعراقي[١٤].

وذكره ابن فُوْرَك الأصبهاني[١٥] -وقوّاه بناء علىٰ السبب المروي فيه،

---

(١) كما قرره الرَّازي في أساس التقديس ص: (١١٠)، وقد نقله عنه شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٥٧)، مِن كونها احتمالات ثلاثة سلك فيها الرّازي التأويل.

(٢) التوحيد ص: (٨١، ٨٤-٨٥)، ومما يُنبّه عليه: أنَّ الإمام ابن خُزيمة خالف أهل السنة في خصوص هذه المسألة ولا يُخرجه ذلك عن وصف أهل السُّنة، كما لا يُطعن عليه بذلك، ولكنها زلة اعتذر له أهل العلم كما سيأتي (ص: ٢٨٥).

(٣) في صحيحه بعد (حديث ٥٦٠٥، ٥٧١٠).

(٤) التوحيد ص: (١/ ٢٢٣-٢٢٤)، وما قيل في ابن خُزيمة يُقال في ابن منده وغيرهما من أهل السُّنّة.

(٥) نقله عنه ابن بطال في شرح صحيح البخاري (٧/ ٦٩-٧٠).

(٦) شرح صحيح البخاري (٧/ ٦٩-٧٠).

(٧) الأسماء والصفات (٢/ ٧٨٣).

(٨) المُعلم بفوائد مسلم (٣/ ١٧٠-١٧١).

(٩) المسالك في شرح موطأ مالك (٣/ ٤٦٦).

(١٠) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٨/ ٩٠-٩١).

(١١) المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٦/ ٥٩٧).

(١٢) شرح صحيح مسلم (٦/ ١٦/ ١٧٨).

(١٣) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٦/ ٢٣٦-٢٣٧).

(١٤) طرح التثريب (٥/ ١٥٩).

(١٥) مشكل الحديث وبيانه ص: (٤٨-٤٩).

كما أنَّه لم يُفرّق بين الروايتين في عود الضمير، بل جعل الخلاف في الروايتين بابًا واحدًا، واختار خلافه من عود الضمير فيهما علىٰ آدم-، ولخّص ابن الملقن كلامه وجعله علىٰ الرواية الثانية[(١)]، ومثل ابن فُوْرَك المازَرِي، إلا أنه اختار عود الضمير علىٰ المضروب، وقال يتجه القول بأن الضمير يرجع لآدم إذا كان الحديث رُوي مستقلًا دون ذكر الضرب، ودون ذكر السبب، وكأنه لم يفطن لرواية الصحيحين[(٢)]، أو أنه -كما أشار المَازَرِي لذلك- يراها ترجع لنفس الحديث، وأنها رُويت كذلك من باب تصرّف الرواة[(٣)]. وكذلك ابن الجوزي، لم يُفرّق بين الروايتين، وذكر التأويلين بعود الضمير علىٰ المضروب، أو آدم، وقوّاهما، ومنع القول بظاهر الحديث من عود الضمير علىٰ الله تعالىٰ[(٤)]، ومثله الرازي لم يُفرّق بين الروايتين وجعل التأويل لهما واحدًا، من احتمال عود الضمير علىٰ المضروب، أو علىٰ آدم؛ -وذكر أنه أولىٰ الاحتمالات الثلاثة-، أو علىٰ الله جل وعلا، مع تفصيل في هذه الاحتمالات الثلاثة[(٥)]، وأيضًا ابن حجر[(٦)]، والعيني[(٧)]، لم يفرِّقا بين التأويل في الروايتين، وهكذا مَن تابعهما من الشُّرّاح وغيرهم[(٨)].

---

(١) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢٩/ ١١).

(٢) لفظها: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ: طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا». أخرجه البخاري (حديث ٣٣٢٩، ٦٢٣٣)، ومسلم (حديث ٢٩٤٦).

(٣) المُعلم بفوائد مسلم (٣/ ١٧١).

(٤) كشف المشكل من حديث الصحيحين (٣/ ٤٩٨)، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه ص: (٢٨).

(٥) أساس التقديس ص: (١١٠، ١١٣)، وبيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (٦/ ٣٥٥، ٣٥٩).

(٦) فتح الباري (٦/ ٣٩١)، (٧/ ٦١٠)، (١٤/ ١٢٩).

(٧) عمدة القاري (١٣/ ١٦٥)، (٢٢/ ٣٥٨).

(٨) وشيخ الإسلام ابن تيمية تناول في كتابه بيان تلبيس الجهمية رد التأويل جملة؛ من عود الضمير علىٰ غير الله تعالىٰ، وأثبت ورجح عوده علىٰ الله تعالىٰ، وكان كلامه في مناقشة كلام الرازي -الذي لم يُفرّق بين التأويل باعتبار الروايتين-، ولمَّا نقل كلام ابن خُزيمة، وتأويله للرواية الأولىٰ من عود الضمير علىٰ المضروب ثم ردّ هذا التأويل، انتقل بعد ذلك للرد علىٰ التأويل بعود الضمير علىٰ آدم؛ =

وقد نبّه علىٰ الفرق بين الروايتين القاضي عِياض، فبعد أن اختار عود الضمير في الرواية الأولىٰ علىٰ المضروب، قال: «وإنما يبقىٰ الإشكال كله في الحديث الآخر الذي لم يذكر فيه هذا السبب . . .» فذكره كما في الصحيحين، ثم لم يجزم فيه بشيء، إنما أشار للتأويلات التي ذكرها المازَريّ، ومال إلىٰ تأويله، دون إثباته علىٰ ظاهره، ثم جزم بعد ذلك في الموضع الذي عليه شرح الرواية الثانية بعوده علىٰ آدم(١)، وكذا البيضاوي أشار إلىٰ أنَّ تأويل عود الضمير إلىٰ آدم مناسب علىٰ الرواية الثانية، لوجود المقدمة في الرواية الأولىٰ: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ»، وقد نبّه علىٰ الفرق بين الروايتين في

= -كما رجحه الرّازي-، فقال (٦/ ٤٣٣-٤٣٤): «وقد زعم المُؤسس: أنه أولىٰ الوجوه الثلاثة. وليس كما ذكره، بل هو أفسد الوجوه الثلاثة، ولهذا لم يعدل إليه ابن خُزيمة إلا عند الضرورة، لرواية مَن روىٰ: (علىٰ صورة الرحمن)، ولقوله ابتداءً: (إن الله خلق آدم علىٰ صورته)، فأما حيث ظنَّ أن التأويل الأول ممكن فلم يقل هذا».

قلتُ: وبمراجعة كلام ابن خُزيمة في كتابه التوحيد، تبين الآتي؛ **أولًا**: جعل عود الضمير في الرواية الأولىٰ -«إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ»- علىٰ المضروب والمشتوم (ص٨٤-٨٥). **ثانيًا**: أورد الرواية التي هي محل خلاف: «فَإِنَّ ابْنَ آدَمَ خُلِقَ عَلَىٰ صُورَةِ الرَّحْمَنِ»، وبيَن ما فيها من علل وضعف، ثم ذكر المعنىٰ علىٰ فرض صحتها، أنه من باب إضافة الخلق إلىٰ الله، كناقة الله ونحو ذلك، فهذا معنىٰ عود الضمير علىٰ الله ﷻ إن قيل به عنده، ثم بيّن معنىٰ الحديث علىٰ هذا التأويل، فقال: «فمعنىٰ الخبر إن صحّ من طريق النقل مُسندًا، فإنَّ ابن آدم: خُلق علىٰ الصورة التي خلقها الرحمن، حين صوّر آدم، ثم نفخ فيه الروح، قال الله جل وعلا: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَـٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَـٰكُمْ﴾ [الأعراف: ١١]. والدليل علىٰ صحّة هذا التأويل . . .» فاستدل علىٰ هذا المعنىٰ المضطر إليه للرواية الثالثة -بناء علىٰ ثبوت الحديث-، بما صح من تأويل للرواية الثانية، وهي: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ، طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا»، قال فيها ابن خُزيمة -**وهو ثالثًا**-: «فصورة آدم ستون ذراعًا، التي أخبر النبي ﷺ أنَّ آدم ﷺ خُلق عليها، لا علىٰ ما توهم بعض مَن لم يتحرَّ العلم، فظنَّ أنَّ قوله: (علىٰ صورته): صورة الرحمن، صفة من صفات ذاته . . .». (ص٨٥-٩٦). ومما يدلّ علىٰ هذا المعنىٰ والتفريق بين الروايات في التأويل عند ابن خُزيمة، صنيع تلميذه ابن حِبان، وغيره، ممن تأوّل الحديث علىٰ هذا الوجه، ولم أنتبه في أجوبة ابن تيمية واستدلالاته علىٰ التفريق بين الروايات في التأويل، والله تعالىٰ أعلم.

(١) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٨/ ٩١، ٣٧٤).

كلام أهل التأويل مرعي الكرمي[(١)]، وأما ابن بطال فقد جزم عند الرواية الأولىٰ بعود الضمير علىٰ المضروب، وأما عند الرواية الثانية فحكىٰ الخلاف، وضعف عود الضمير علىٰ الله تعالىٰ[(٢)].

وعليه فإنَّ معنىٰ الرواية الأولىٰ: «إِذَا ضَرَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، وَلا يَقُلْ: قَبَّحَ اللهُ وَجْهَكَ، وَوَجْهَ مَنْ أَشْبَهَ وَجْهَكَ؛ فَإِنَّ اللهَ تَعَالَىٰ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ» -كما في لفظ طريق ابن عجلان عند أحمد[(٣)]- بناء علىٰ عود الضمير علىٰ المضروب والمشتوم: أنَّ الضارب إذا ضرب وجه إنسانٍ، ضرب وجهًا خلق الله آدم علىٰ صورته، وإذا شتمه فكأنما شتم آدم عليه السلام، وجميع الأنبياء، وجميع المؤمنين، وهذا لا يجوز، فلذا نُهي عن ذلك، وخصّ آدم عليه السلام بالذكر؛ لأنه هو الذي ابتدئت خلقته علىٰ هذه الصورة، كأنه يُنبهه علىٰ أنك قد سببت آدم عليه السلام ومَن وُلِد، مبالغة في الردع له عن هذا الفعل[(٤)] [(٥)].

وأما الحديث الآخر الذي في الصحيحين -وهو الرواية الثانية لحديث الصورة- مِن حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ: طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا»[(٦)]، فإنَّ أصحاب هذا الوجه تأوّلوه بـ: أنَّ الضمير يرجع إلىٰ آدم عليه السلام، ويكون المعنىٰ: أنَّ ذُريَّة آدم إنما خُلقوا أطوارًا؛ مِن نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم صاروا أجنّة، إلىٰ أنَّ أتموا مدّة الحمل، فيُولدون أطفالًا، وينشؤون صغارًا إلىٰ أن يكبروا، فيتم طول أجسامهم،

---

(١) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشبّهات ص: (١٦٨).

(٢) شرح صحيح البخاري (٧/ ٦٩-٧٠)، (٩/ ٦-٨).

(٣) تقدم تخريجه ص: (٢٥٤).

(٤) انظر: التوحيد، لابن خزيمة ص: (٨٤-٨٥)، ومشكل الحديث وبيانه، لابن فُورَك ص: (٤٩)، وبيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٥٨).

(٥) وقد ذكر الرازي معنىٰ آخر في وجه عود الضمير علىٰ المضروب، وقد رد ابن تيمية هذا التأويل وما ذُكر معه من معاني، كما في بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٥٨، ٤٢٣-٤٣٢).

(٦) أخرجه البخاري (حديث ٣٣٢٩، ٦٢٣٣)، ومسلم (حديث ٢٩٤٦).

بخلاف آدم عليه السلام فلم يكن على هذه الصفة والأطوار، إنما أول ما تناولته الخِلْقة وُجد خلقًا تامًّا ستون ذراعًا[١].

وهذا اختيار أبي ثور[٢]، وابن خُزيمة[٣]، وابن حِبّان[٤]، وأبي الشيخ الأصبهاني[٥]، والخطابي[٦]، وابن منده[٧]، وابن فُوْرَك الأصبهاني[٨]، والبيهقي[٩]، والقاضي عِياض[١٠]، والنووي[١١]، والطِّيبي -وعند الرواية الأولى حكى الخلاف ولم يجزم فيها بشيء بخلاف الثانية-[١٢]، والعراقي[١٣].

ومما استَدلَّ به مَن قال بعود الضمير على المضروب:

أولًا: أنَّ الحديث خرج على سبب، وهو أنَّ النبي ﷺ مرَّ برجلٍ يضرب ابنه أو عبده في وجهه لطمًا، ويقول: قبّح الله وجهك، ووجه مَن أشبه وجهك، فقال النبي ﷺ: «إذا ضرب أحدكم عبده . . .» الحديث.

قال ابن فُوْرَك: «وقد نقل الناقلون هذه القصّة مع هذه اللفظة مِن الطُرق الصحيحة، وإنما ترك بعض الرُّواة بعض الخبر اختصارًا، على ما يذكر منه

---

(١) وقد حكى ابن فُوْرَك والرازي وغيرهما معاني أخرى في وجه عود الضمير على آدم، وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية بعض هذه المعاني (٦/ ٣٥٩-٣٦٤).

(٢) انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ٨٩-٩٠، ٣٣٦)، وعزاه له ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٧٦).

(٣) التوحيد ص: (٩٤)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٧٧).

(٤) في صحيحه بعد (حديث ٦١٦٢).

(٥) عزاه له ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٧٧).

(٦) أعلام الحديث شرح صحيح البخاري (٣/ ٢٢٢٧)، وغريب الحديث (٢/ ١٥٨).

(٧) التوحيد ص: (١/ ٢٢٢-٢٢٣).

(٨) مشكل الحديث وبيانه ص: (٥٢، ٦٢).

(٩) الأسماء والصفات (٢/ ٧٨١-٧٨٢).

(١٠) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٨/ ٣٧٤).

(١١) شرح صحيح مسلم (٦/ ١٧/ ١٩٠-١٩١).

(١٢) شرح مشكاة المصابيح (٨/ ٢٤٩١، ٣٠٣٥).

(١٣) طرح التثريب (٥/ ٢٦٧).

للدلالة علىٰ ما يُحذف إذا كانت القصّة عنده مشهورة مضبوطة، بنقل الأثبات؛ لأن أكثر الغرض عندهم الأسانيد دون المتون، فلذلك ترك بعضهم ذكر السبب فيه»(١).

الجواب عنه: أنَّ السبب المذكور لا يثبت؛ قال ابن تيمية: «هذا شيءٌ لا أصل له، ولا يُعرف في شيءٍ من كتب الحديث»(٢). كما ردّه أيضًا ابن قُتيبة(٣).

ثانيًا: سياق رواية مسلم، وما ورد فيها من تعليل؛ قال القاضي عِياض: «قد جاء في هذا الحديث نفسه ما أغنىٰ عما ذكر في بعض الأحاديث، بأن مسلمًا قد ذكر في هذا: (إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ؛ فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ)(٤)، فالهاء هاهنا عائدة علىٰ الأخ المنهي أن يضرب وجهه، ويستقيم الكلام، وتظهر فائدة الحديث ويزول الإشكال»(٥).

فاستدلَّ القاضي بسياق الحديث في أوّله بذكر الأخ أنه المراد في الضمير، فيكون المعنىٰ: فإنَّ الله خلق آدم علىٰ صورة هذا الأخ المراد ضربه.

الجواب عنه: ذكر ابن تيمية جملة من الأوجه في رد هذا التأويل، وهذا الاستدلال، فمما ذكره: أنَّه لم يتقدم ذكر مضروب بعينه في الحديث، كما أنه في مثل هذا لا يصلح إفراد الضمير -كما في قوله: «عَلَىٰ صُورَتِهِ»-؛ فإن الله خلق آدم علىٰ صورة بنيه كلهم، فتخصيص واحد لم يتقدم له ذكر بأن الله خلق

---

(١) مشكل الحديث وبيانه، لابن فُورَك ص: (٤٩)، وقد نقل مثله ابن بطّال عن شيخه المهلب في شرح صحيح البخاري (٧/ ٦٩-٧٠)، وانظر: تأويل مُخلف الحديث، لابن قُتيبة ص: (٥٩٨)، وإبطال التأويلات لأخبار الصفات، لأبي يعلىٰ (١/ ٨٣)، والمُعلم بفوائد مسلم (٣/ ١٧٠).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٢٤).

(٣) تأويل مُخلف الحديث ص: (٥٩٨).

(٤) أخرجه مسلم (حديث ٢٦٩٧).

(٥) إكمال المُعلم بفوائد مُسلم (٨/ ٩٠-٩١)، وانظر: شرح صحيح مسلم، للنووي (٦/ ١٦/ ١٧٨)، وفتح الباري (٦/ ٣٩١).

آدم علىٰ صورته في غاية البعد، لاسيما وقوله: «وإذا قاتل أحدكم»، «وإذا ضرب أحدكم» عام في كل مضروب، والله خلق آدم علىٰ صورهم جميعهم، فلا معنىٰ لإفراد الضمير، وكذلك قوله: «لا يقولن أحدكم قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك» عام في كل مخاطب، والله قد خلقهم كلهم علىٰ صورة آدم.

وأيضًا: فإنَّ ذرية آدم خلقوا علىٰ صورة آدم، لم يخلق آدم علىٰ صورهم، فإن مثل هذا الخطاب إنما يقال فيه: خلق الثاني المتأخر في الوجود علىٰ صورة الأول المتقدم وجوده. لا يقال إنه خلق الأول علىٰ صورة الثاني المتأخر في الوجود، كما يقال: خلق الخلق علىٰ غير مثال، أو نسج هذا علىٰ مثال هذا، ونحو ذلك. فإنه في جميع هذا إنما يكون المصنوع المقيس متأخرًا في الذكر عن المقيس عليه[(١)].

ولهذا قال عبدالله بن الإمام أحمد: «قال رجلٌ لأبي: إنَّ فلانًا يقول في حديث رسول الله ﷺ: (إنَّ الله خلق آدم علىٰ صورته)، فقال: علىٰ صورة الرجل؟ قال أبي: كذب هذا، هذا قول الجهميّة، وأيّ فائدة في هذا»[(٢)].

وقال أبو يعلىٰ في رد هذا القول: «هذا يُسقط فائدة التخصيص بآدم؛ لأنّ آدم وغيره من الأنبياء والبشر مخلوقون علىٰ صورة المضروب، بمعنىٰ أنَّ له وجهًا، وما أسقط فائدة التخصيص، سقط في نفسه»، ثم أورد علىٰ هذا الجواب إيرادات ورد عليها[(٣)].

ثالثًا: أنَّ حمل الحديث علىٰ ظاهره -كما سيأتي في الطريق الثاني-

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٢٤-٤٢٨).

(٢) أخرجه أبو يعلىٰ في إبطال التأويلات لأخبار الصفات (١/ ٨٨) من طريق الطبراني، عن عبدالله بن الإمام، به، نحوه.

(٣) إبطال التأويلات لأخبار الصفات، لأبي يعلىٰ (١/ ٨٤-٨٥).

يقتضي التشبيه، ذكر ذلك ابن خُزيمة، وابن حِبان، وابن فُوْرَك، وغيرهم[(١)].

وسيأتي الجواب عنه بعد ذكر الوجه الثالث.

وقد رد ابن تيمية علىٰ هذا القول، وبيّن بطلانه من ثلاثة عشر وجهًا في بيان تلبيس الجهمية[(٢)].

الوجه الثاني: أنَّ الضمير في قوله: «عَلَىٰ صُورَتِهِ» يعود إلىٰ آدم؛ وهذا الوجه بناء علىٰ مَن لم يُفرّق بين الروايتين لحديث الصورة، كما تقدم[(٣)]، والذي يظهر والله أعلم أنَّ الأقرب التفريق بينهما في كلام أهل التأويل؛ لاختلاف سياقهما، مما ترتب عليه اختلاف عود الضمير في كلٍّ منهما، **فالرواية الأولىٰ**: عن أَبِي هُرَيْرَةَ ﵁ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ»[(٤)]. **والرواية الثانية**: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﵁، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ، طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا، فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ: اذْهَبْ فَسَلِّمْ عَلَىٰ أُولَئِكَ النَّفَرِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ جُلُوسٍ فَاسْتَمِعْ مَا يُحَيُّونَكَ؛ فَإِنَّهَا تَحِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ، فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالُوا: السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللهِ، فَزَادُوهُ: وَرَحْمَةُ اللهِ، فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَىٰ صُورَةِ آدَمَ -وعند مسلم زيادة: وَطُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا-، فَلَمْ يَزَلِ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدُ حَتَّىٰ الآنَ»[(٥)].

وعليه فمَن قال منهم بعود الضمير علىٰ المضروب، فإنما هو بناء علىٰ الرواية الأولىٰ، ومَن قال منهم بعود الضمير علىٰ آدم؛ فإنما هو بناء علىٰ

---

(١) انظر: التوحيد، لابن خُزيمة ص: (٨١، ٨٧، ٩٤)، وصحيح ابن حِبان بعد (حديث ٦١٦٢)، ومشكل الحديث وبيانه ص: (٤٥)، والمُعلم بفوائد مسلم (٣/١٦٩-١٧٠)، والمفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٦/٥٩٨).

(٢) (٦/٤٢٣-٤٣٢).

(٣) ص: (٢٦٤-٢٦٦).

(٤) تقدم تخريجه ص: (٢٤٨).

(٥) أخرجه البخاري (حديث ٦٢٣٣)، ومسلم (حديث ٢٩٤٦).

الرواية الثانية، وقد خلط بعض الشُّرَّاح والمُصنفّين، فجعل الجميع بابًا واحدًا، وبعضهم نقل الخلاف دون تنبيه أو تمييز، فليُتنبّه لذلك.

ومما استَدلَّ به مَن قال بعود الضمير علىٰ آدم:

أولًا: أنَّ عود الضمير إلىٰ أقرب مذكور واجب، وفي هذا الحديث أقرب الأشياء المذكورة هو آدم؛ ، فكان عود الضمير إليه أولىٰ. قاله الرّازي[(١)].

ثم ذكر المعاني المُحتملة بناء علىٰ القول بعود الضمير علىٰ آدم؛ ، كما ذكرها قبله ابن فُوْرَك، وقد ردّ عليها ابن تيمية واحدًا واحدًا[(٢)].

والجواب عن هذا الاستدلال: أنَّ من قواعد النَّحْوِيِّينَ أن الضمير لا يعود علىٰ غير الأقرب إلا بدليل[(٣)]، وقد ذكر الزركشي هذه القاعدة، وبيّن أحوال عود الضمير، واعتبار المعنىٰ والسياق فيما يتعلّق به الضمير، وذكر أصلًا آخر في عود الضمير، هو: أنَّ الأصل عود الضمير علىٰ أقرب مذكور إلا في المُتضايفين، فيعود علىٰ المُضاف؛ لأنه المُحدَّث عنه دون المُضاف إليه، ثم ذكر أنَّ هذا غير مُطّرد، فقد يعود إلىٰ المُضاف إليه، ثم قال: «وللجمهور أن يقولوا: وكذا عوده للأقرب ليس بمُطّرد، فقد يخرج عن الأصل لدليل، وإذا تعارض الأصلان تساقطا، ونُظر في الترجيح من خارج، بل قد يُقال: عوده إلىٰ ما فيه العمل بهما أولىٰ»[(٤)].

---

(١) أساس التقديس ص: (١١٣)، وبيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٥٩)، وانظر: مشكل الحديث وبيانه، لابن فُوْرَك ص: (٥٥)، وطرح التثريب (٥/ ٢٦٧).

(٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه ص: (٥٠)، وأساس التقديس ص: (١١٣)، وبيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٥٩، ٤٣٣).

(٣) قاله أبو حيَّان الأندلسي في تفسيره المُسمّىٰ بالبحر المحيط (٤/ ٣٢٢)، وانظر: البحر المحيط، للزركشي (٤/ ٤٣٥).

(٤) البرهان في علوم القرآن (٤/ ٣٦).

وعلىٰ هذا يكون الجواب عن هذا الدليل: كما قال أبو يعلىٰ: «الهاء قد تعود تارة إلىٰ الأقرب، وتارة إلىٰ الأبعد، قال تعالىٰ: ﴿لِّتُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ﴾ [الفتح: ٩]. فالهاء في قوله: ﴿وَتُسَبِّحُوهُ﴾ عائدة علىٰ اسم الله تعالىٰ، وإن كان أبعد في اللفظ، وذكر الرسول أقرب، ولأنه لو قال قائل: وُلد لفلان، ولدٌ علىٰ صورته. عُقل من ذلك صورة الأب، وإن كان هو الأبعد في الخطاب، ولم يرجع ذلك إلىٰ صفة الولد، وإن كان هو الأقرب»(١).

وبهذا يُعلم أنَّ القاعدة ليست مُطّردة، وفيها استثناءات، كما أنَّ هنا سياق الحديث، ومجموع ألفاظه تمنع عود الضمير علىٰ آدم؛ ، فإنَّ القول بأنَّ الله خلق آدم علىٰ صورة آدم، لا مزية فيه، وموجود نظيره في جميع المخلوقات، فكل شيءٍ خلقه الله علىٰ صورته، أي: علىٰ صورة نفسه، فإن أُريد بذلك علىٰ صورته الثابتة في القدر؛ في علم الله وكتابه، فهذا موجود نظيره في سائر المخلوقات، من السماوات، والأرض، وما بينهما من الملائكة، والجن، والبهائم، بل وذريّة آدم كذلك، فإنهم خُلقوا علىٰ صورهم، كما يذكره المُؤوّلة، في معنىٰ قولهم: خلق الله آدم علىٰ صورة آدم، فيبقىٰ الحديث علىٰ هذا لا معنىٰ له إطلاقًا(٢).

ووجه آخر في الجواب، وبه عقب أبو يعلىٰ كلامه المُتقدم في رد هذا الدليل: وهو ما أبطل به الإمام أحمد هذا التأويل، حيث قال -في رواية أبي طالب-: «مَن قال أنَّ الله خلق آدم علىٰ صورة آدم، فهو جهميٌّ، وأيُّ صورة كانت لآدم قبل أن يخلقه»(٣).

---

(١) إبطال التأويلات لأخبار الصفات (١/ ٨٧-٨٨).

(٢) انظر: تأويل مُختلف الحديث ص: (٥٩٧)، وبيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٣٩، ٤٤١)، وشرح أصول التفسير، لابن عُثيمين ص: (٣٧٥).

(٣) نقله أبو يعلىٰ في إبطال التأويلات لأخبار الصفات (١/ ٨٨)، وفي طبقات الحنابلة (٢/ ٨٩-٩٠، ٣٣٦).

قال ابن تيمية مُعلقًا علىٰ هذا الجواب ضمن الوجه الرابع في ردّ هذا القول: «وهذا الوجه الذي ذكره الإمام أحمد يعم الأحاديث، يعم قوله ابتداءً: (إنَّ الله خَلق آدم علىٰ صورته، طوله ستون ذراعًا)، ويعمّ قوله: (لا تُقبّحوا الوجه) و(إذا ضرب أحدكم فليتّق الوجه، فإنَّ الله خَلق آدم علىٰ صورته)، وذلك أنَّ قوله: (خَلق اللهُ آدم علىٰ صورته) يقتضي أنه كان له صورة قبل الخلق، خلقه عليها، فإنَّ العبارة لا تُستعمل إلا في مثل ذلك. وبمثل هذا أبطلنا قول مَن يقول إن الضمير عائد إلىٰ المضروب، فإنَّ المضروب مُتأخرٌ عن آدم، ولا يجوز في مثل هذا الكلام أن تكون الصورة التي خُلق عليها آدم مُتأخرة عن حين خلقه . . . فمن المعلوم بالضرورة أنه لم تكن لآدم صورة خُلق عليها قبل صورته التي خلقها الله تعالىٰ»[(١)].

ثانيًا: ظاهر الرواية الثانية لحديث الصورة: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ، طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا». قال القاضي عِياض: «وقوله هنا: (طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا) يُبيّن الإشكال، ويُزيل التشابه، ويُوضّح أنَّ الضمير راجعٌ إلىٰ آدم نفسه، وأنَّ المراد علىٰ هيئته التي خلقه عليها، لم ينتقل في النّشأة أحوالًا، ولا تردد في الأرحام أطوارًا»[(٢)]، وقال ابن حجر -عن هذه الرواية-: «وهذه الرواية تُؤيّد قول مَن قال: إنّ الضمير لآدم . . .»[(٣)].

والجواب عنه:

بيّن ابن تيمية وجه الاستدلال بهذا اللفظ حيث قال: «وهذا الحديث إذا حُمل علىٰ صورة الله تعالىٰ كان ظاهره أن الله طوله ستون ذراعًا، والله تعالىٰ كما قال ابن خزيمة: جل أن يوصف بالذرعان والأشبار. ومعلوم أن هذا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٣٧-٤٣٩)، وجوابه الذي أشار إليه علىٰ القول الأول في عود الضمير علىٰ المضروب، كان في الوجه الخامس من الأجوبة (٦/ ٤٢٧).

(٢) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٨/ ٣٧٤).

(٣) فتح الباري (٧/ ٦١٠).

التقدير في حق الله باطل علىٰ قول من يثبت له حدًّا ومقدارًا، من أهل الإثبات، وعلىٰ قول نفاة ذلك»[١].

فتعيّن عندهم حمل الضمير علىٰ آدم؟.

فأجاب ابن تيمية عن ذلك فقال: «قيل ليس هذا ظاهر الحديث، ومَن زعم أن الله طوله ستون ذراعًا، وزعم أن هذا ظاهره، أو حمله عليه، فهو مفترٍ، كذاب، ملحد، فإن فساد هذا معلوم بالضرورة من العقل والدين كما تقدم. ومعلوم أيضًا عدم ظهوره من الحديث، فإن الضمير في قوله: (طوله) عائد إلىٰ آدم، الذي قيل فيه: (خلق آدم علىٰ صورته)، ثم قال: (طول آدم ستون ذراعًا، فلما خلقه، قال له: اذهب إلىٰ أولئك النفر من الملائكة). فهذه الضمائر كلها عائدة إلىٰ آدم، وهذا منها أيضًا. فلفظ الطول وقدره ليس داخلًا في مسمىٰ الصورة، حتىٰ يقال: إذا قيل خلق الله آدم علىٰ صورته، وجب أن يكون علىٰ قدره وطوله، بل من المعلوم أن الشيئين المخلوقين قد يكون أحدهما علىٰ صورة الآخر مع التفاوت العظيم في جنس ذواتهما، وقدر ذواتهما . . . والإضافة تتنوع دلالتها بحسب المضاف إليه، فلما قال في آخر الحديث: (فكل مَن يدخل الجنة علىٰ صورة آدم، طوله ستون ذراعًا)، هذا يقتضي المشابهة في الجنس والقدر؛ لأن صورة المضاف من جنس صورة المضاف إليه، وحقيقتهما واحدة، وأما قوله: (خلق آدم علىٰ صورته)، فإنها تقتضي نوعًا من المشابهة فقط، لا تقتضي تماثلًا، لا في حقيقة، ولا قدرٍ، وأما الذين ظنوا أن الضمير في قوله: (طوله ستون ذراعًا)، لما كان عائدًا إلىٰ آدم فكذلك الضمير في صورته، وأن المعنىٰ: خلق آدم علىٰ صورة آدم، فقد تقدم الكلام عليهم، وأن آدم لم يكن له صورة قبل ذلك يُخلق عليها، وذكرنا الوجوه المتعددة الدالة علىٰ فساد ذلك . . . فعُلم أن الحديث أخبر فيه

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٥٢٦-٥٢٧)، وانظر: كتاب التوحيد، لابن خُزيمة ص: (٩٤).

بجملتين: أنه خلق آدم علىٰ صورته. وأن طوله ستون ذراعًا، ليس هذا التقدير هو تقدير الصورة التي خُلق عليها، حتىٰ يقال: هي صورة آدم»[(١)].

وقد رد ابن تيمية علىٰ هذا القول، وبيّن فساده من وجوه ثمانية في بيان تلبيس الجهمية[(٢)].

ثالثًا: أنَّ حمل الحديث علىٰ ظاهره -كما سيأتي في الطريق الثاني- يقتضي التشبيه، ذكر ذلك ابن خُزيمة، وابن حِبان، والخطابي، وابن فُوْرَك، وغيرهم[(٣)].

وسيأتي الجواب عنه بعد ذكر الوجه الثالث.

الوجه الثالث: أنَّ الضمير في قوله: «عَلَىٰ صُورَتِهِ» يعود إلىٰ الله تعالىٰ، وذلك أخذًا بدلالة حديث أبي هريرة ﷺ، مع القول بصحّة حديث ابن عمر ﷺ، وفيه: «لا تُقَبِّحُوا الْوَجْهَ، فَإِنَّ ابْنَ آدَمَ خُلِقَ عَلَىٰ صُورَةِ الرَّحْمَنِ»[(٤)]، إلا أنَّ القائلين بهذا لم يثبتوا بذلك الصورة لله تعالىٰ، ويُجروا الحديث علىٰ ظاهره، كما صنع عامّة أهل السنة -عدا قلة تأوّلوا الحديث-، وإنما مع تأويل للمعنىٰ؛ لأجل شُبهة التشبيه، فقالوا: إنَّ الضمير في قوله ﷺ: «عَلَىٰ صُورَتِهِ» يعود علىٰ الله تعالىٰ، وتكون إضافة الصورة إلىٰ الله تعالىٰ من باب إضافة المخلوق إلىٰ الخالق، كما في قوله تعالىٰ: ﴿نَاقَةُ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ٧٣].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٥٣٠-٤٥٣)، وانظر: طبقات الحنابلة (٣/ ٢٣٥).

(٢) (٦/ ٤٣٣-٤٥٢).

ثم أبطل بعد ذلك تأويلات الرّازي للمعنىٰ بناء علىٰ عود الضمير علىٰ آدم ﷺ؛ في بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٥٣-٤٦٨)، وقال في ختام ردّه علىٰ هذا القول: «فهذه التأويلات التي هي ذكر دلالة اللفظ علىٰ معنىٰ من المعاني، تارة يكون المعنىٰ باطلًا، وتارة يكون اللفظ غير دال عليه، وتارة يكون اللفظ دالاً علىٰ نقيضه وضده، وتارة يجتمع من ذلك ما يجتمع، وهذا شأن أهل التحريف والإلحاد، نعوذ بالله من الغي والزيغ، ونسأله الهدىٰ والسداد».

(٣) انظر: التوحيد، لابن خُزيمة ص: (٩٤)، وصحيح ابن حِبان بعد (حديث ٦١٦٢)، وأعلام الحديث شرح صحيح البخاري (٣/ ٢٢٢٧)، ومشكل الحديث وبيانه ص: (٤٥)، وطرح التثريب (٥/ ٢٦٧).

(٤) سيأتي تخريجه ص: (٢٩١).

وكما يُقال في الكعبة: بيت الله، وهكذا؛ لأنَّ الخلق يُضاف إلىٰ الله، إذ الله ﷻ خلقهم، وكذلك الصورة تُضاف إلىٰ الله؛ لأن الله صوّرها.

وهذا اختيار ابن خُزيمة(١) في حالة صحّ حديث ابن عمر رضي الله عنهما -وقد أشار

---

(١) وقد سوّغ هذا القول من المعاصرين: الشيخ محمد العثيمين، والشيخ تكلّم عن حديث الصورة في عدة مواضع من كتبه، ومن أوسع المواضع شرحًا للمسألة في شرح العقيدة الواسطية (١٠٧/١-١١١)؛ حيث ذكر القول الأول -وهو طريق الإثبات- في معنىٰ قوله: «عَلَىٰ صُورَتِهِ» وهو أنَّ الضمير يرجع إلىٰ الله تعالىٰ، وأنه لا يلزم من كون الشيء علىٰ صورة الشيء أن يكون مماثلًا له من كل وجه، ثم قال: «فإن أبىٰ فهمك، وتقاصر عن هذا، وقال: أنا لا أفهم إلا أنه مماثل.

قلنا: هناك جواب آخر، وهو أن الإضافة هنا من باب إضافة المخلوق إلىٰ خالقه، فقوله: «علىٰ صورته»، مثل قوله عزوجل في آدم: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩]، [ص: ٧٢]، ولا يمكن أن الله ﷻ أعطىٰ آدم جزءًا من روحه، بل المراد الروح التي خلقها الله ﷻ، لكن إضافتها إلىٰ الله بخصوصها من باب التشريف، كما نقول: عباد الله، يشمل الكافر، والمسلم، والمؤمن، والشهيد، والصِّدّيق، والنبي، لكننا لو قلنا: محمد عبدالله؛ هذه إضافة خاصة، ليست كالعبودية السابقة.

فقوله: «خلق آدم علىٰ صورته»، يعني: صورة من الصور التي خلقها الله وصوّرها، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ﴾ [الأعراف: ١١]، والمصوَّر آدم إذًا، فآدم علىٰ صورة الله؛ يعني: أن الله هو الذي صوّره علىٰ هذه الصورة التي تُعد أحسن صورة في المخلوقات، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، فإضافة الله الصورة إليه من باب التشريف، كأنه ﷻ اعتنىٰ بهذه الصورة، ومن أجل ذلك، لا تضرب الوجه، فتعيبه حسًّا، ولا تقبحه فتقول: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، فتعيبه معنىٰ، فمن أجل أنه الصورة التي صورها الله وأضافها إلىٰ نفسه تشريفًا وتكريمًا، لا تقبحها بعيب حسي ولا بعيب معنوي.

ثم هل يعتبر هذا الجواب تحريفًا أم له نظير؟

نقول: له نظير، كما في: بيت الله، وناقة الله، وعبدالله، لأن هذه الصورة -أي: صورة آدم- منفصلة بائنة من الله، وكل شيء أضافه الله إلىٰ نفسه وهو منفصل بائن عنه، فهو من المخلوقات، فحينئذ يزول الإشكال.

ولكن إذا قال لقائل: أيّما أسلم المعنىٰ الأول أو الثاني؟ قلنا: المعنىٰ الأول أسلم، ما دمنا نجد أن لظاهر اللفظ مساغًا في اللغة العربية وإمكانًا في العقل، فالواجب حمل الكلام عليه، ونحن وجدنا أن الصورة لا يلزم منها مماثلة الصورة الأخرىٰ، وحينئذ يكون الأسلم أن نحمله علىٰ ظاهره.

فإذا قلت: ما هي الصورة التي تكون لله ويكون آدم عليها؟

قلنا: إن الله ﷻ له وجه، وله عين، وله يد، وله رِجل ﷻ، لكن لا يلزم من أن تكون هذه الأشياء مماثلة للإنسان، فهناك شيء من الشبه لكنه ليس علىٰ سبيل المماثلة، كما أنَّ الزمرة الأولىٰ من =

. . . .

= أهل الجنة فيها شبه من القمر، لكن بدون مماثلة، وبهذا يصدق ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة؛ من أن جميع صفات الله ﷻ ليست مماثلة لصفات المخلوقين، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل».

وفي شرح العقيدة السَّفَّارينية ص: (٢٥٣) قال: «وأما الراسخون في العلم فيفتح الله عليهم ويعرفون وجه الجمع بين النصوص، ويقولون . . .» فذكر القولين المُتقدمين.

وفي القول المُفيد علىٰ كتاب التوحيد ص: (٥٩٨) قال: «وأما حديث أبي هريرة ﷺ، أن النبي ﷺ قال: (إن الله خلق آدم علىٰ صورته)، ووجه الله لا يماثل أوجه المخلوقين؛ فيجاب عنه:

بأنه لا يراد به صورة تماثل صورة الرب ﷻ بإجماع المسلمين والعقلاء؛ لأن الله ﷻ وسع كرسيه السماوات والأرض، والسماوات والأرضون كلها بالنسبة للكرسي -موضع القدمين- كحَلْقة أُلقيت في فلاة من الأرض، وفضل العرش علىٰ الكرسي كفضل الفلاة علىٰ هذه الحلْقة، فما ظنك برب العالمين؟ فلا أحد يحيط به وصفًا ولا تخييلًا، ومَن هذا وصفه لا يمكن أن يكون علىٰ صورة آدم ستون ذراعًا، وإنما يراد به أحد معنيين: الأول: **أن الله خلق آدم علىٰ صورة اختارها وجعلها أحسن صورة في الوجه**، وعلىٰ هذا؛ فلا ينبغي أن يقبح أو يضرب؛ لأنه لما أضافه إلىٰ نفسه اقتضىٰ من الإكرام ما لا ينبغي معه أن يقبح أو أن يضرب . . .» ثم ذكر القول الأول، وهو الإثبات، علىٰ نحو ما قرره سابقًا، وأنكر قول المُؤوِّلة، وهو عود الضمير علىٰ آدم.

وفي شرح الأربعين النووية ص: (٥٤) أنكر قول المُؤوِّلة ووصفه بالتحريف المشين، وهو عود الضمير علىٰ آدم، ثم ذكر القول الذي عليه جمهور أهل السُّنّة، وهو القول الأول الذي تقدم ذكره، ولم يذكر الثاني الموافق لقول ابن خُزيمة هنا.

وفي شرح أصول التفسير ص: (٣٧٥-٣٧٧) أنكر قول المُؤوِّلة، وهو عود الضمير علىٰ آدم، ثم ذكر القول الثاني المُتقدم فقال: «قيل: معناه إنَّ الله خلق آدم علىٰ صورته، مثل قوله: ﴿نَاقَةُ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ٧٣]، وبيت الله، فإضافة الصورة إلىٰ الله ﷻ إضافة تشريف وتكريم، **وأنَّ هذا الذي خلقه الله علىٰ الصورة التي اختارها، وإضافتها إلىٰ نفسه لا ينبغي أن يُقبّح أو يُضرب**؛ لأنَّ الأصل: (لا تضربُوا الوجه) لا تُقبّحوه؛ (فإنَّ اللهَ خلق آدم علىٰ صورته)، فما دامت هذه الصورة قد اعتنىٰ الله بها وأضافها إلىٰ نفسه، فإنها لا تُقبّح فتُعاب معنىٰ، ولا تُضرب فتُعاب حِسًّا، **وعلىٰ هذا فتكون الصورةُ صورةَ آدم، لكنها أُضيفت إلىٰ الله تعالىٰ تشريفًا**، وهذا ليس بغريبٍ، وليس ببعيد، وليس بمُنكر؛ لأنَّ اللفظ يحتمله احتمالًا قريبًا» ثم ذكر القول الأول، وهو الإثبات، وقال: «ولا شك أنه أسلم حيث أننا أجرينا الحديث علىٰ ظاهره . . .».

وفي بقيّة كتبه نحو ما تقدم.

فيتبين من كلام الشيخ أنه سوَّغ القول الذي حكاه ابن خُزيمة أعلاه، وأنَّ له وجهًا صحيحًا، =

إلىٰ تعليله وعدم الاعتماد عليه-(١).

وقد عضد ابن خُزيمة هذا التأويل -مِن كون الحديث لا يدل علىٰ الصفة، وأنَّ الضمير وإن قيل بعوده علىٰ الله تعالىٰ، فإنما هو من باب إضافة الخلق إلىٰ الخالق-، بتأويل عود الضمير علىٰ آدم عليه السلام كما في الرواية الثانية لحديث الصورة، فقال -بعد ذكره لمعنىٰ أنَّ إضافة الصورة من باب إضافة الخلق إلىٰ الخالق-: «فمعنىٰ الخبر إن صح مِن طريق النقل مُسندًا، فإنَّ ابن آدم خُلق علىٰ الصورة التي خلقها الرحمن، حين صوّر آدم، ثم نفخ فيه الروح، قال الله جل وعلا: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ [الأعراف: ١١]. والدليل علىٰ صحة هذا التأويل . . .»(٢)، فذكر التأويل للرواية الثانية من حديث الصورة بعود الضمير علىٰ آدم عليه السلام بحجة أنَّ صورة آدم عليه السلام ستون ذراعًا، فيمتنع عود الضمير علىٰ الله تعالىٰ علىٰ معنىٰ: صورة الرحمن، صفة من صفاته عز وجل، إنما إن صحّت رواية حديث ابن عمر رضي الله عنهما فالمعنىٰ أنَّ الله جل وعلا مَن خلق صورة آدم عليه السلام، وصورة بنيه، فإضافة آدم وبنيه إلىٰ الله جل وعلا؛ لأنه هو مَن خلقهم وصوّرهم، وعلىٰ هذا فليس المراد بعود الضمير علىٰ الله تعالىٰ إثبات الصورة له جل وعلا.

وقد ذكر هذا الوجه جماعة من أهل العلم، وتأوّلوا الحديث علىٰ هذا المعنىٰ، وغيره مِن المعاني؛ من كون الصفة بمعنىٰ الصورة المعنوية ونحو

= كما أنه عزىٰ هذا التفسير لأهل العلم الراسخين، ولعله يعني ابن خُزيمة ومَن تابعه، وإلا فإنَّ جمهور أهل السُّنّة علىٰ خلافه.

وحاصل هذا القول كما تقدم تأويل الحديث وعدم إجرائه علىٰ ظاهره، ولهذا قوّىٰ الشيخ طريق الإثبات، وبيّن أنه الأسلم؛ لكونه فيه أخذ بظاهر الحديث، وسيأتي الجواب عن هذا القول ورده أعلاه.

(١) التوحيد ص: (٨٦-٩٢).

(٢) التوحيد ص: (٩٢-٩٤).

ذلك[١]، دون إثبات الصفة لله جل وعلا علىٰ ما يليق بجلاله؛ لأجل شُبهة التشبيه، كابن فُوْرَك، والرازي، وغيرهما[٢].

وذكر هذه المعاني -كالتأويل بالصورة المعنوية وغيرها- وأجاب عنها ابن تيمية بما لا مزيد بعده[٣]، ثم انتقل للجواب عن أشهر المعاني، وهو أنَّ الإضافة هنا مِن باب إضافة الخلق إلىٰ الخالق، وهو تأويل ابن خُزيمة، وتابعه عليه ابن فُوْرَك، والرّازي، وغيرهما -علىٰ القول بثبوت حديث ابن عمر ﵄-، حيث قال ابن تيمية: «**أحدها**: أنه لم يكن قبل خلق آدم صورة مخلوقة، خلق آدم عليها. فقول القائل: علىٰ صورة مخلوقة لله، وليس هناك إلا صورة آدم، بمنزلة قوله: علىٰ صورة آدم. وقد تقدم إبطال هذا من وجوه كثيرة.

الثاني: أن إضافة المخلوق جاءت في الأعيان القائمة بنفسها؛ كالناقة، والبيت، والأرض، والفِطْرة التي هي المفطورة، فأما الصفات القائمة بغيرها، مثل العلم، والقدرة، والكلام، والمشيئة، إذا أُضيفت كانت إضافة صفة إلىٰ موصوف، وهذا هو الفرق بين الأمرين، وإلا التبست الإضافة التي هي إضافة صفة إلىٰ موصوف، والتي هي إضافة مملوك ومخلوق، إلىٰ المالك والخالق، وذلك هو ظاهر الخطاب في الموضعين؛ لأن الأعيان القائمة بنفسها قد علم المخاطبون أنها لا تكون قائمة بذات الله، فيعلمون أنها ليست إضافة صفة، وأما الصفات القائمة بغيرها فيعلمون أنه لابد له من موصوف تقوم به، وتُضاف إليه، فإذا أُضيفت، عُلم أنها أُضيفت إلىٰ الموصوف التي هي قائمة به، وإذا

---

(١) قال ابن تيمية: «الوجه السادس: أن يقال: المحذور الذي فروا منه لتأويل الحديث علىٰ أن الصورة بمعنىٰ الصفة، أو الصورة المعنوية، أو الروحانية، ونحو ذلك، يلزمهم فيما أثبتوه نظير ما فروا منه، وإن كان مثل هذا لازمًا علىٰ التقديرين، لم يجز ترك مقتضىٰ الحديث ومفهومه لأجله ...». بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٥٢١).

(٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه ص: (٥٥-٦٠)، وأساس التقديس ص: (١١٥)، وبيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٦٤-٣٦٥، ٣٦٨، ٣٧٧).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٧٢-٥٣٣) أجاب عنها من وجوه عشرة.

كان كذلك؛ فالصورة قائمة بالشيء المصور، فصورة الله، كوجه الله، ويد الله، وعلم الله، وقدرة الله، ومشيئة الله، وكلام الله، يمتنع أن تقوم بغيره . . .». ثم أكمل رحمه الله أوجه الرد حتىٰ أوصلها إلىٰ عشرة(١)، ثم ذكر تأويل الغزالي للمعنىٰ بناء علىٰ عود الضمير علىٰ الله تعالىٰ، وردّ عليه من أربعة وعشرين وجهًا، وبيّن أنه يُشبه قول الجهم، وقول الصابئة المُتفلسفة(٢)، ثم ذكر تأويل ابن عقيل وغيره، وردّ عليهم(٣).

الجواب عن دليل اشترك فيه أصحاب الأوجه الثلاثة فيما ذهبوا إليه، وهو: أنَّ حمل الحديث علىٰ ظاهره يقتضي التشبيه، ذكر ذلك ابن خُزيمة، وابن حِبان، وابن فُوْرَك، وغيرهم ممن أوّل الحديث(٤).

فيُقال: **أولًا**: قال قِوام السُّنة إسماعيل التيمي الأصبهاني: «**فصلٌ في الردِّ علىٰ الجهميِّة الذين أنكروا صفات الله** ﷻ، وسمَّوا أهلَ السُّنّة مُشبّهةً، وليس قولُ أهل السُّنّة أن لله وجهًا، ويدين، وسائر ما أخبر الله تعالىٰ به عن

(١) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٥٣٤-٥٤١).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٦٥، ٥٤١-٥٧٢).

قال ابن تيمية -في بيان المراد بالصابئة المُتفلسفة-: «فإنّ الصابئة نوعان: صابئة حنفاء مُوحدون، وصابئة مشركون. فالأوّلون هم الذين أثنىٰ الله عليهم . . . فهؤلاء كانوا يَدينون بالتوراة قبل النسخ والتبديل. وكذلك الذين دانوا بالإنجيل قبل النسخ والتبديل. والصابئون الذين كانوا قبل هؤلاء كالمتبعين لملة إبراهيم إمام الحنفاء -صلىٰ الله عليه وصلىٰ الله علىٰ محمد وعلىٰ آل محمد كما صلىٰ علىٰ إبراهيم وعلىٰ آل إبراهيم، إنه حميد مجيد- قبل نزول التوراة والإنجيل . . . ثم إنَّ الصابئين ابتدعوا الشرك فصاروا مشركين. والفلاسفة المشركون من هؤلاء المشركين. وأما قدماء الفلاسفة الذين كانوا يعبدون الله وحده لا يشركون به شيئًا، ويؤمنون بأن الله مُحدث لهذا العالم ويقرون بمعاد الأبدان، فأولئك من الصابئة الحنفاء الذين أثنىٰ الله عليهم . . .». [الرد علىٰ المنطقيين ص: (٣٣٤، ٤٩٩)].

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٥٧٣-٦٢١).

(٤) انظر: التوحيد، لابن خُزيمة ص: (٨١، ٨٥، ٨٧، ٩٤)، وصحيح ابن حِبان بعد (حديث ٦١٦٢)، ومشكل الحديث وبيانه ص: (٤٥)، والمُعلم بفوائد مسلم (٣/ ١٦٩)، والمُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٦/ ٥٩٨)، وطرح التثريب (٥/ ٢٦٧).

نفسه مُوجبًا تشبيهه بخلقه. وليس روايتُهم حديث النبي ﷺ: (خلقَ اللهُ آدمَ علىٰ صورته) بمُوجِبةٍ نسبةَ التشبيه إليهم، بل كلّ ما أخبر الله به عن نفسه، وأخبر به رسول الله ﷺ عنه فهو حقٌّ، وقول الله ﷻ حقٌّ، وقول رسوله حقٌّ، والله أعلم بما يقول، ورسوله ﷺ أعلم بما قال، وإنما علينا الإيمان والتسليم، وحسبنا الله ونعم الوكيل»[١].

ثانيًا: هذا اللازم -وهو أنَّ إثبات الحديث علىٰ ظاهره يلزم منه تشبيه صورة آدم بصورة الله تعالىٰ- غير لازم، ولهذا فإنَّ شيخ الإسلام ابن تيمية نقل عن الرازي -وهو مِن أهل التأويل- أنَّ القول بكون الله شبيهًا بخلقه مِن بعض الوجوه داخل في قول كل المسلمين، ثم قال ابن تيمية في الرد عليه -فيما يتعلق بشبهة التشبيه-: «ولا ريب أن كل موجودين فلابد أن يتفقا في شيء يشتركان فيه، وإن كان أحدهما أكمل فيه وأولىٰ به من الآخر، وإلا فإذا قُدّر أنهما لا يتفقان في شيء أصلًا، ولا يشتركان فيه، لم يكونا موجودين، وهذا معلوم بالفطرة البديهية التي لا يتنازع فيها العقلاء الذين يفهمونها، وهذا الكلام قد نبهنا عليه غير مرة في هذا ... في بيان شبهة التركيب والتجسيم، وشبهة التشبيه. والاتفاق والاشتراك بين الموجودين يكون في مراتب الوجود الأربعة:

الحقيقي الخارجي العيني: إذا كان هذا موجودًا ثابتًا، وهذا موجود ثابت، وهذا قائم بنفسه، وهذا موصوف بالصفات، وهذا موصوف بالصفات، وهذا متميز من غيره باين منه، وهذا متميز عن غيره باين منه، وهذا حي، وهذا حي، وهذا عليم، وهذا عليم ... وبيّنا أن الموجودين في الخارج لا يشارك أحدهما الآخر في نفسه ووجوده وماهيته، بل كلٌّ منهما مختص بذلك، بائن بذاته، لكن يشبه أحدهما الآخر شبهًا قليلًا أو كثيرًا، صغيرًا

---

(١) الحُجّة في بيان المَحَجّة (١/ ٢٠٣).

أو كبيرًا، بعيدًا أو قريبًا، وإنما يشتبهان في شيء، وذلك الشيء الذي يشتبهان فيه هو الذي يشتركان فيه، وهو المعنىٰ الكلي . . . وكذلك في الحي والحي، والعالِم والعالِم، لابد من نوع اشتباه هو الاشتراك في المرتبة الثانية، وهي:

المرتبة العلمية: يقوم في نفس العالم معنىٰ عام كلي، يعم هذا وهذا، كما يقوم في نفسه المعنىٰ المطلق والمعنىٰ الخاص، فذلك المعنىٰ العام يُقال له المعنىٰ المشترك، وهو الذي اشتبها فيه.

ثم في المرتبة الثالثة، والرابعة، يكون اللفظ بالاسم والخط مطابقًا لهذا المعنىٰ العلمي، فيقال في الاسم العام الذي يجب الاشتراك فيه: الموجود ينقسم إلىٰ واجب وممكن، والحي ينقسم إلىٰ واجب وممكن ونحو ذلك . . . وإذا كان الأمر كذلك، عُلم أن نفي التشبيه من كل وجه هو التعطيل والجحود لرب العالمين، كما عليه المسلمون متفقون، كما أن إثباته مطلقًا هو جعل الأنداد لرب العالمين، لكن من الناس من لا يفهم هذا، ولا يعتقد أن لفظ التشبيه يدل علىٰ التمثيل المنفي عن الله، إذ لفظ التشبيه فيه عموم وخصوص كما سنبينه، ومن هنا ضل فيه أكثر الناس، إذ ليس له حد محدود، وما هو منتفٍ بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء المقرين بالله، معلوم بضرورة العقل، ومنه ما هو ثابت بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء، للتقرير بالصانع.

فلما كان لفظ التشبيه يقال علىٰ ما يجب انتفاؤه، وعلىٰ ما يجب إثباته، لم يرد الكتاب والسنة به مطلقًا، لا في نفي ولا إثبات، ولكن جاءت النصوص في النفي بلفظ: المثل والكفو والند والسمي، وجاء لفظ الشبه في الإثبات مقيدًا في كلام أصحاب النبي ﷺ وتابعيهم . . . وقد بسطنا الكلام علىٰ هذا في الأجوبة المصرية[١]، وبيّنا أن الله ليس كمثله شيء بوجه من الوجوه، فيجب أن يُنفىٰ عنه المثل مطلقًا ومقيدًا، وكذلك الند والكفو والشريك ونحو

(١) انظر: جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ص: (١١٦-١٥٣).

ذلك من الأسماء التي جاء القرآن بنفيها . . . فثبت أن هذه الأسماء المنفية تعم المثل والكفو والند والشريك والعديل ولو مِن بعض الوجوه، وهذا هو الحق؛ وذلك لأن المخلوقات وإن كان فيها شبه من بعض الوجوه في مثل معنىٰ الموجود والحي والعليم والقدير، فليس مماثلة بوجه من الوجوه، ولا مكافأة له، بل هو سبحانه له المثل الأعلىٰ في كل ما يثبت له ولغيره، ولما ينفىٰ عنه وعن غيره، لا يماثله غيره في إثبات شيء، ولا في نفيه، بل المُثبت له من الصفات الوجودية المختصة بالله التي تعجز عقول البشر عن معرفتها، وألسنتهم عن صفتها، ما لا يعلمه إلا الله، مما لا نسبة إلىٰ ما علموه من الأمر المشتبه المشترك إليه. والمنفي عنه لابد أن يستلزم وصفًا ثبوتيًا، كما قررنا هذا في غير هذا الموضع، ومنافاته لذلك المنفي وبعده عنه، ومنافاة صفاته الوجودية له فيه من الاختصاص الذي لا يشركه فيه أحد ما لا يعلمه أيضًا إلا هو، بخلاف لفظ التشبيه، فإنه يقال علىٰ ما يشبه غيره، ولو من بعض الوجوه البعيدة، وهذا مما يجب القول به شرعًا وعقلًا بالاتفاق. ولهذا لما عرف الأئمة ذلك، وعرفوا حقيقة قول الجهمية، وأن نفيهم لذلك من كل وجه مستلزم لتعطيل الصانع ووجوده: كانوا يبينون ما في كلامهم من النفاق والتعطيل، ويمنعون عن إطلاق لفظهم العليل، لما فهموه من مقصودهم، وإن لم يفهمه أهل الجهل والتضليل . . . ذكر محمد بن جرير الطبري في تاريخه - لكن أرسل ذلك، والله أعلم بحقيقته- أنه لما قُرئ علىٰ علماء بغداد من المحنة كتاب المأمون، الذي دعا الناس فيه إلىٰ التجهم، فيه: لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه. أقر بذلك مَن أقر به، وأما أحمد فقال: لا أقول لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه. وهذا يبين كمال علمه ومعرفته بالأقوال المنافية لدين الإسلام واحترازه منها، مع أن كثيرًا من الناس يطلق هذه العبارة ويريد بذلك نفي المماثلة، ومقصوده صحيح، وقد يريد به ما يجمع الحق والباطل، أو يريد تنزيهًا مطلقًا لا يحصل معناه. وهؤلاء لا يريدون حقيقة قول الجهمية، ومما

يبين ذلك أنه ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا كلام أحد من الصحابة، والتابعين، ولا الأكابر من أتباع التابعين، ذم المُشبهة، وذم التشبيه، أو نفي مذهب التشبيه، ونحو ذلك، وإنما اشتهر ذم هذا من جهة الجهمية كما ذكره الإمام أحمد. ثم قابلهم قوم من أهل الإثبات، والرافضة، وغُلاة أهل الحديث، فزادوا في الإثبات، حتىٰ دخلوا في التمثيل المنفي في الكتاب والسنة، وذلك تشبيه مذموم، فذم بقايا تابعي التابعين ومن بعدهم من أئمة السنة هذا التشبيه، وذموا المشبهة بهذا التفسير، فصار لفظ المشبهة مذمومًا في كلام هؤلاء، كما هو مذموم في كلام الجهمية، لكن بين المعنيين فرق عظيم . . .»[١].

ومما تقدم تبيّن أنَّ مِن أئمة أهل السُّنّة مَن سلك مسلك التأويل؛ كأبي ثور، وابن خُزيمة، وأبي الشيخ الأصبهاني، وابن منده -هؤلاء الذين عُلِم عنهم ذلك-، ولم يكن يُعلم مثل هذا القول عن أحد من السلف قبلهم، كما قال ابن تيمية: «لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاع في أن الضمير عائد إلىٰ الله»[٢]، ثم حدد ابن تيمية زمن ظهور التأويل لهذا الحديث فقال: «ولكن

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٨٠-٤٩٨).

وقال الشيخ محمد العثيمين: «ولا يلزم من كون الشيء علىٰ صورة الشيء أن يكون مماثلًا للشيء، والدليل علىٰ هذا: أن النبي ﷺ أخبر بأن أول زُمْرة تدخل الجنة علىٰ صورة القمر، ومعلومٌ أنها ليست علىٰ صورة القمر من كل وجه، فليس في القمر عين ولا أنف ولا فم، ومَن دخل الجنة فهو له عين وأنف وفم، فهذا يدل علىٰ أنه لا يلزم من كون الشيء علىٰ صورة الشيء أن يكون مماثلًا للشيء . . . وعلىٰ هذا يكون قولنا: إن الله خلق آدم علىٰ صورته، لا ينافي قولنا: إننا نثبت لله وجهًا لا يماثل أوجه المخلوقين». [شرح العقيدة السَّفَّارينية ص: (٢٥٣-٢٥٤)، وانظر: شرح العقيدة الواسطية (١/ ١٠٨)، وشرح الأربعين النووية ص: (٥٤)، وشرح أصول التفسير ص: (٣٧٦)].

والحديث الذي ذكره: أخرجه البخاري (حديث ٣٢٥٣)، ومسلم (حديث ٢٩٣٧) مِن حديث أبي هريرة ﷺ، ولفظه: «أَوَّلُ زُمْرَةٍ تَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَىٰ صُورَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، وَالَّذِينَ عَلَىٰ إِثْرِهِمْ كَأَشَدِّ كَوْكَبٍ إِضَاءَةً . . .».

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٧٣).

ظهر لما انتشرت الجهمية في المائة الثالثة، جعل طائفة الضمير فيه عائدًا إلىٰ غير الله تعالىٰ، حتىٰ نُقل ذلك عن طائفة من العلماء المعروفين بالعلم والسُّنّة في عامة أمورهم؛ كأبي ثور، وابن خزيمة، وأبي الشيخ الأصبهاني، وغيرهم، ولذلك أنكر عليهم أئمة الدين وغيرهم من علماء السنة»(١)، وقد اعتذر لهم الأئمة فيما نقله ابن تيمية عن أبي الحسن الكرجي(٢)، أنه قال: «لكل عالم هفوة، ولكل صارم نبْوة، ولكل جواد كبْوة»(٣)، حيث انفردوا في زمانهم بهذا التأويل، وخالفوا جماهير أهل السُّنّة، ثم نقل ابن تيمية في الاعتذار لهم، عن أبي موسىٰ المديني، عن شيخه قِوام السُّنّة إسماعيل التيمي، أنه قال: «أخطأ محمد بن خزيمة في حديث الصورة، ولا يُطعن عليه بذلك، بل لا يُؤخذ عنه هذا فحسب». ثم نقل عن أبي موسىٰ مُعلقًا علىٰ كلام شيخه قال: «أشار بذلك أنه قل من إمام وإلا وله زلّة، فإذا تُرك ذلك الإمام لأجل زلّته، تُرك كثير من الأئمة، وهذا لا ينبغي أن يفعل»(٤).

وقال الذهبي: «ولابن خزيمة عظمةٌ في النفوس، وجلالةٌ في القلوب؛ لعلمه ودينه واتِّباعه السنة.

وكتابه في التوحيد مجلد كبير، وقد تأوَّل في ذلك حديث الصورة، فليعذر مَن تأول بعض الصفات، وأما السلف، فما خاضوا في التأويل، بل آمنوا وكفُّوا، وفوضوا علم ذلك إلىٰ الله ورسوله، ولو أنَّ كلَّ مَن أخطأ في اجتهاده -مع صحة إيمانه، وتوخّيه لاتباع الحق- أهدرناه، وبدَّعْناه، لقلّ مَن يسلم من الأئمة معنا، رحم الله الجميع بمنِّه وكرمه»(٥).

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٧٦-٣٧٧).

(٢) هو محمد بن عبد الملك بن محمد بن عمر، أبو الحسن الكَرَجي، الفقيه، الشافعي، إمام ورع، فقيه مُفتٍ، مُحدّث خيّر، أديب شاعر. وُلد سنة ٤٥٨هـ، ومات سنة ٥٣٢هـ. [انظر: تاريخ الإسلام (١١/ ٥٧٨)، وطبقات الشافعية الكبرىٰ، للسبكي (٦/ ١٣٧)].

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٠٦).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٠٩-٤١١).

(٥) سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٧٤-٣٧٦).

والاعتذار عن هؤلاء الأئمة لا يُنافي الرد عليهم -في خصوص هذا القول المُخالف-، وإنكار مقالتهم، كما صنع الإمام أحمد مع أبي ثور وغيره[(١)]، وأيضًا فإنّه لا يُخرجهم ذلك عن جملة أهل السُّنّة فيما لم يُخالفوا فيه، والله تعالىٰ أعلم.

علىٰ أنه نقل ابن تيمية عن أبي الحسن الكرجي أنه قال: «فأما تأويل مَن لم يتابعه عليه الأئمة فغير مقبول، وإن صدر ذلك التأويل عن إمام معروف غير مجهول نحو ما ينسب إلىٰ أبي بكر محمد بن خزيمة تأويل الحديث (خلق الله آدم علىٰ صورته)، فإنه يُفسر ذلك بذلك التأويل، ولم يتابعه عليه مَن قبله من أهل الحديث، لِما روينا عن أحمد رحمه الله تعالىٰ، ولم يتابعه أيضًا مَن بعده، حتىٰ رأيت في كتاب الفقهاء للعبادي الفقيه، أنه ذكر الفقهاء وذكر عن كل واحد منهم مسألة تفرد بها، فذكر الإمام ابن خزيمة، وأنه تفرّد بتأويل هذا الحديث: (خلق الله آدم علىٰ صورته)، علىٰ أني سمعت عدة من المشايخ رووا أن ذلك التأويل مزور مربوط علىٰ ابن خزيمة وإفك افتُري عليه، فهذا وأمثال ذلك من التأويل لا نقبله ولا يُلتفت إليه، بل نوافق ونتابع ما اتفق الجمهور عليه»[(٢)].

قلتُ: وقد أثبت ابن خُزيمة في نفس كتاب التوحيد صفة الصورة، فقال: «باب ذكر صورة ربنا جل وعلا، وصفة سبحات وجهه ﷻ، تعالىٰ ربنا أن يكون وجه ربنا كوجه بعض خلقه، وعز ألا يكون له وجه، إذ الله قد أعلمنا في محكم تنزيله أن له وجهًا، ذوّاه بالجلال والإكرام، ونفىٰ عنه

(١) انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ٨٩-٩٠، ٣٣٦)، فيه تشديد الإمام أحمد علىٰ أبي ثور حسمًا لمادة الفتنة، وإلا فإن الإمام أحمد ذكر أبا ثور بالسنة، ولما صلّىٰ علىٰ أبي ثور ابنه عبدالله سأله الإمام عن مكانه، فأخبره بأنه كان في جنازة أبي ثور، فقال الإمام أحمد: «رحمه الله، إنه كان فقيهًا» فلم يسلك به ما سلكه في أهل البدع، لكونه مِن جملة أهل السنة. [انظر: تهذيب الكمال (٢/ ٨٣)، وسير أعلام النبلاء (١٢/ ٧٣)].

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٠٤-٤٠٥). وانظر: جواب الاعتراضات المصرية ص: (١٦٩).

الهلاك»[١]، ثم ساق الأخبار الدالة علىٰ صفة الوجه لله تعالىٰ، والصورة يدخل فيها الوجه[٢].

وإذا تأمّلت كلامه رحمه الله تعالىٰ في إثبات صفة الوجه لله جلّ وعلا علىٰ ما يليق بجلاله، وأنَّ ذلك لا يلزم منه التشبيه، بأدلة علىٰ نحو ما تقدم في رد شبهة التشبيه في حديث الصورة، وردّه علىٰ الجهمية، مع التشديد عليهم[٣]، وأيضًا ما اشتهر عن الإمام أحمد وإسحاق بن راهوية وغيرهما من نسبة تأويل حديث الصورة إلىٰ الجهمية وأهل البدع، مع تعظيم ابن خُزيمة للسُّنّة، وأئمة أهل السّنَّة، يقوىٰ بمجموع ذلك النظر في الاحتمال المذكور من إدخال التأويل في كتابه لحديث الصورة، وفي قصّة طويلة ذكرها الذهبي تشهد لهذا المعنىٰ أيضًا، فيها ما كان من أهل الكلام من الحسد لابن خُزيمة، وإيقاع الوحشة بينه وبين أصحابه، ونقل كلام مزور عنه علىٰ لسان أصحابه؛ لغرض الإفساد والتفريق بين ابن خُزيمة وبين أصحابه، والله تعالىٰ أعلم[٤].

ويبقىٰ أنَّ تأويله ﵀ مُثبَتٌ في كتابه، ونقله عنه مَن بعده من الأئمة منسوبًا إليه، والله تعالىٰ أعلم بحقيقة الأمر، إلا أنَّ هذا الاحتمال وارد، وله حظٌّ من النظر، ولهذا ذكرته.

الطريق الثاني -مِن مسلك الجمع-: إجراء الحديث علىٰ ظاهره، بإثبات الصورة لله جل وعلا كما يليق بجلاله، ذلك بأن يكون الضمير في قوله ﷺ: «عَلَىٰ صُورَتِهِ» يعود علىٰ الله تعالىٰ، وأنَّ إضافة الصورة إلىٰ الله تعالىٰ مِن باب إضافة الصفة إلىٰ الموصوف.

---

(١) التوحيد ص: (٤٥).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٧٦).

(٣) كتاب التوحيد ص: (٥١-٨١) وهو المبحث الذي قبل مبحث حديث الصورة.

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٧٧)، وتذكرة الحفّاظ (ترجمة ٧٣٤).

وهذا اختيار عامّة أهل السنة -عدا قلة تأوّلوا الخبر كما تقدم في الوجه الثالث من الطريق الأول-، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «هذا الحديث لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاع في أن الضمير عائد إلىٰ الله، فإنه مُستفيض من طرق متعددة عن عدد من الصحابة، وسياق الأحاديث كلها يدل علىٰ ذلك»(١).

فيكون معنىٰ الحديث علىٰ هذا الوجه أبلغ في الردع عن ضرب الوجه، وإكرامه، فالمعنىٰ: أن سبب المنع عن ضرب الوجه، والأمر باجتنابه عند الضرب: أنَّ الله تعالىٰ خلق آدم علىٰ صورة الرحمن جل وعلا، وليس معنىٰ ذلك أنَّ صورة الرب جل وعلا تماثل صورة الآدمي، بل لله صفاته التي تليق بجلاله وعظمته، وللعبد صفاته التي تليق به، فصفات الله جل وعلا كاملة لا يعتريها نقصٌ ولا زوال، وصفات العبد يعتريها النقص والزوال.

وممن رُوي عنه مِن الأئمة إثبات صفة الصورة لله تعالىٰ من خلال هذا الحديث:

الإمام أحمد(٢)، وإسحاق بن راهوية(٣)، وعبد الوهاب بن عبد الحكم

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٧٣).

(٢) انظر: مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية برواية إسحاق بن منصور المروزي الكوسج (مسألة ٣٣٣٢)، والشريعة، للآجُرّيّ (أثر ٦٩٧، ٧٢٦)، والإبانة الكبرىٰ. لابن بطّة (أثر ١٩٦-١٩٨)، وطبقات الحنابلة (٢/ ٨٩، ٣٣٦)، (٣/ ٢٣٣)، وإبطال التأويلات، كلاهما لأبي يعلىٰ (١/ ٧٩)، والجامع لعلوم الإمام أحمد (٣/ ١٥، ٣٧، ٣٤٦).

تنبيه: رُويت رواية باطلة فيها نسبة التأويل لهذا الحديث إلىٰ الإمام أحمد، وبيّن أبو طالب المكي أنّه اختلط كلام أبي ثور بكلام الإمام أحمد، وأنَّ الكلام المنقول إنما هو لأبي ثور، وقد أنكر عليه الإمام أحمد، وأمر بأن يُجفىٰ ويُهجر. [انظر: إبطال التأويلات (١/ ٨٩-٩٠)، وطبقات الحنابلة (٢/ ٨٩، ٣٣٦)، (٣/ ٢٣٣)، وميزان الاعتدال (ترجمة ٢١٨٨)].

(٣) انظر: مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية برواية إسحاق بن منصور المروزي الكوسج (مسألة ٣٣٣٢)، والشريعة، للآجُرّيّ (أثر ٦٩٧)، والإبانة الكبرىٰ، لابن بطّة (أثر ١٩٧).

أبو الحسن الورَّاق(١)، وأبو زُرْعة الرَّازي(٢)، وابن قُتيبة(٣)، وأبو محمد البَرْبَهارِيّ(٤)، والزُّبير(٥) بن أحمد أبو عبدالله الزُّبيري(٦)، والآجُرِّيّ(٧)، وابنُ شَاقْلا إبراهيم بن أحمد(٨)، وابن بطّة(٩)، وأبو يعلىٰ . . . .

---

(١) انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ٩٠).
وأبو الحسن الورّاق هو عبد الوهاب بن عبد الحكم بن نافع البغدادي، القدوة الرباني الحُجّة، قال فيه أحمد: «رجلٌ صالح مثله يُوفّق لإصابة الحق». وهو من خواصّ الإمام أحمد، مات سنة ٢٥١هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٢/ ٣٢٣)].

(٢) انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ٥٩).

(٣) تأويل مختلف الحديث ص: (٦٠٠).

(٤) شرح السُّنّة ص: (٦٧-٦٨)، وانظر: طبقات الحنابلة (٣/ ٤٥).

(٥) هو الزبير بن أحمد بن سليمان بن عبدالله بن عاصم بن المنذر بن حواري رسول الله ﷺ الزبير بن العوّام القرشي الأسدي الزبيري البصري الشافعي الضرير، ، العلاّمة، شيخ الشافعية، وهو صاحب وجه في المذهب. مات سنة ٣١٧هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٥/ ٥٧)].

(٦) نقله عنه الآجُرِّيّ في الشريعة (٣/ ١١٥٤) حيث قال -بعد نقله لكلام الإمام أحمد-: «سمعت أبا عبدالله الزبيري رحمه الله وقد سُئل عن معنىٰ هذا الحديث، فذكر مثل ما قيل فيه، ثم قال أبو عبدالله: نؤمن بهذه الأخبار التي جاءت، كما جاءت، ونؤمن بها إيمانًا، ولا نقول: كيف؟ ولكن ننتهي في ذلك إلىٰ حيث انتُهي لنا، فنقول من ذلك ما جاءت به الأخبار كما جاءت».

(٧) ترجم في كتابه الشريعة علىٰ (حديث ٧٢١): «باب الإيمان بأن الله ﷻ خلق آدم علىٰ صورته بلا كيف»، ثم ساق حديث أبي هريرة وابن عمر رضي الله عنهم، ثم قال: «هذه من السنن التي يجب علىٰ المسلمين الإيمان بها، ولا يُقال فيها: كيف؟ ولِمَ؟ بل تستقبل بالتسليم والتصديق، وترك النظر، كما قال من تقدم من أئمة المسلمين» ثم ساق كلام الإمام أحمد.

(٨) انظر: طبقات الحنابلة (٣/ ٢٣٣) ضمن مناظرة له حول هذا الحديث وغيره.
وابن شَاقلا هو أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد البغدادي البزّاز، شيخ الحنابلة، كان رأسًا في الأصول والفروع. مات سنة ٣٦٩هـ وله ٥٤ سنة. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٦/ ٢٩٢)].

(٩) الإبانة الكبرىٰ (٣/ ٢٤٤) قال: «باب الإيمان بأن الله ﷻ خلق آدم علىٰ صورته بلا كيف. قال الشيخ: وكل ما جاء من هذه الأحاديث، وصحت عن رسول الله ﷺ ففرض علىٰ المسلمين قبولها، والتصديق بها، والتسليم لها، وترك الاعتراض عليها، وواجب علىٰ من قبلها، وصدق بها أن لا يضرب لها المقاييس، ولا يتحمل لها المعاني والتفاسير، لكن تمر علىٰ ما جاءت ولا يقال فيها: لم؟ ولا كيف؟ إيمانًا بها وتصديقًا، ونقف من لفظها وروايتها حيث وقف أئمتنا وشيوخنا، وننتهي منها حيث انتُهي بنا، كما قال المصطفىٰ نبينا ﷺ بلا معارضة، ولا تكذيب، ولا تنقير، ولا تفتيش، =

الفرّاء(١)، وأبو إسماعيل الهروي(٢)، وقِوام السّنّة(٣)، وابن تيمية(٤)، وغيرهم.

كما ذكر الإمام أحمد، وإسحاق بن راهوية، وأبو الحسن الورّاق، وابنُ شاقْلا، وغيرهم، أنَ تأويل عود الضمير علىٰ المضروب أو آدم، هو من كلام الجهمية، وأهل البدع(٥).

ومما استدلَّ به أصحاب هذا الطريق:

أولًا: ظاهر حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ومجموع ألفاظه، تدلّ علىٰ أنَّ عود الضمير في قوله: «عَلَىٰ صُورَتِهِ» علىٰ الله تعالىٰ، وأنَّها تُثبت صفة الصورة لله جل وعلا علىٰ ما يليق بجلاله.

قال أبو يعلىٰ: «قال أحمد في رواية ابن منصور: (لا تقبحوا الوجه فإن الله خلق آدم علىٰ صورته) وإذا ثبت صحته، فغير ممتنع الأخذ بظاهره من غير تفسير ولا تأويل.

= والله الموفق وهو حسبنا ونعم الوكيل، فإن الذين نقلوها إلينا هم الذين نقلوا إلينا القرآن وأصل الشريعة؛ فالطعن عليهم، والرد لما نقلوه من هذه الأحاديث طعن في الدين، ورد لشريعة المسلمين، ومَن فعل ذلك فالله حسيبه، والمنتقم منه بما هو أهله».

(١) إبطال التأويلات (١/ ٨١).

(٢) ترجم في كتاب الأربعين في دلائل التوحيد (باب ١٨) -علىٰ حديث أبي هريرة رضي الله عنه-: «باب إثبات الصورة له عز وجل».

(٣) الحُجّة في بيان المَحَجَّة (١/ ٢٠٣)، (٢/ ٥٠٦).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٧٣).

(٥) انظر: مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية برواية إسحاق بن منصور المروزي الكوسج (مسألة ٣٣٣٢)، وطبقات الحنابلة (٢/ ٨٩-٩٠، ٣٣٦)، (٣/ ٢٣٣)، وإبطال التأويلات، كلاهما لأبي يعلىٰ (١/ ٧٩)، وبيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٦٩)، وقال ابن تيمية فيه: «عن المروذي، عن أحمد أنه ذُكر له عن بعض المحدثين بالبصرة أنه قال: قول النبي ﷺ: (خلق الله آدم علىٰ صورته)، قال: صورة الطين؟ قال: هذا جهمي. وقال: نسلم الخبر كما جاء.

فأخبر أحمد أن هذا جهمي، كما أن مَن قال: علىٰ صورة الأرحام، فهو جهمي؛ لأن الجهمية هم الذين ينكرون الصفات، ويتأولون ما ورد في ذلك من الأخبار والآيات».

وقد نص عليه أحمد في رواية يعقوب بن بُخْتان[١]: (خلق آدم علىٰ صورته) لا نُفسِّره كما جاء الحديث».

ثم قال أبو يعلىٰ: «فقد صرح بالقول بالأخذ بظاهره، والكلام فيه في فصلين: أحدهما: جواز إطلاق تسمية الصورة عليه سبحانه ... الفصل الثاني: في إطلاق القول بأنه خلق آدم علىٰ صورته، وأن الهاء راجعة علىٰ الرحمن»[٢].

وقال إسحاق بن منصور الكوسج: «قلتُ لأحمد رضي الله عنه: (ينزل ربنا تبارك وتعالىٰ اسمه كل ليلة حين يبقىٰ ثلث الليل الآخر إلىٰ سماء الدنيا)[٣]، أليس تقول بهذه الأحاديث، و ... (ولا تُقبّحوا الوجه فإنّ الله ﷻ خلق آدم علىٰ صورته) يعني صورة رب العالمين ... قال الإمام أحمد: كل هذا صحيح. قال إسحاق: كل هذا صحيح، ولا يدعه إلا مُبتدعٌ أو ضعيف الرأي»[٤].

ثانيًا: حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما: قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لاَ تُقَبِّحُوا الْوَجْهَ فَإِنَّ ابْنَ آدَمَ خُلِقَ عَلَىٰ صُورَةِ الرَّحْمَنِ»[٥]، . . . .

---

(١) هو يعقوب بن بُخْتان الفقيه، صاحب الإمام أحمد، قال الخطيب: «وكان أحد الصالحين الثقات». ذكره الذهبي في تاريخ الإسلام ضمن وفيات ٢٦١-٢٧٠هـ. [انظر: تاريخ الإسلام (٦/ ٤٥١)].

(٢) إبطال التأويلات (١/ ٧٩-٨١)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٧٥، ٥٣٠). قلتُ: ومُراد الإمام أحمد: أنه لا يُفسّر بكيفية، بل نُجري الحديث علىٰ ظاهره، مع اعتقاد معناه.

(٣) أخرجه البخاري (حديث ١١٥٢)، ومسلم (حديث ٧٥٩) مِن حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية برواية إسحاق بن منصور المروزي الكوسج (مسألة ٣٣٣٢).

(٥) أخرجه الحارث بن أبي أسامة كما في بُغية الباحث عن زوائد مسند الحارث (حديث ٨٧٢) عن زهير بن حرب.
والحكيم الترمذي في المنهيّات ص: (١٤٦) عن الجارود بن معاذ.
وابن أبي عاصم في السُّنّة (حديث ٥١٧)، وابن خزيمة في التوحيد (حديث ٤١)، والدارقطني في الصفات (حديث ٤٥) -إلا أنه في المطبوع عنده: «علىٰ صورته»-، وابن بطّة في الإبانة الكبرىٰ (حديث ١٨٥) مِن طريق يوسف بن موسىٰ. =

. . . .

= وابن أبي عاصم في السُّنّة (حديث ٥١٨)، مِن طريق أبي الربيع -إلا أنه تفرّد من أصحاب جرير بلفظ: «علىٰ صورته»-.
وعبدالله بن الإمام أحمد في السُّنّة (حديث ٤٩٨، ١٠٧٦) عن أبي معمر.
والآجُرِّيّ في الشريعة (حديث ٧٢٥)، والحاكم في المستدرك (حديث ٣٢٨٥) مِن طريق إسحاق بن إبراهيم المروزي -المعروف بابن راهوية-.
والطبراني (حديث ١٣٥٨٠) مِن طريق إسحاق بن إسماعيل الطّالقانيّ.
والدارقطني في الصفات (حديث ٤٨)، وابن بطّة في الإبانة الكبرىٰ (حديث ١٩٠) مِن طريق هارون بن معروف.
وابن بطّة في الإبانة الكبرىٰ (حديث ١٩٠) مِن طريق علي بن بحر.
وأبو يعلىٰ في إبطال التأويلات (حديث ٨١)، والبيهقي في الأسماء والصفات (حديث ٦٤٠) مِن طريق عثمان بن أبي شيبة.
عشرتهم (زُهير، والجارود، ويوسف، وأبو الربيع، وأبو معمر، وابن راهوية، والطّالقانيّ، وهارون، وعلي، وعثمان) عن جرير بن عبد الحميد، عن الأعمش، عن حبيب بن أبي ثابت، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عمر رضي الله عنهما، به، نحوه.
وقال الحاكم: «هذا حديث صحيحٌ علىٰ شرط الشيخين، ولم يُخرّجاه».
وقد تُوبع جريرٌ مِن مُحاضِر بن المُورِّع.
أخرجه ابن بطّة في الإبانة الكبرىٰ (حديث ١٩٣) عن جعفر بن محمد القافلاني، عن العباس بن محمد، عن مُحاضر، عن الأعمش، عن حبيب بن أبي ثابت، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عمر رضي الله عنهما، به، نحوه.
كما تُوبع الأعمش، مِن كامل بن العلاء التميمي، فرواه عن حبيب، به، مرفوعًا موصولًا -إلا أنه بلفظ: «علىٰ صورته»-.
أخرجه ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال (حديث ١٣٨٨٣) مِن طريق فِرْدَوْس بن الأشعري -قال فيه أبو حاتم: «شيخ» [الجرح والتعديل (ترجمة ٥٣٢)]-، عن كامل أبي العلاء، عن حبيب، به، نحوه.
وخالف جريرًا غيره -كما ذكره الدارقطني في العلل (مسألة ٣٠٧٧) دون تسمية له-، فرواه عن الأعمش، عن حبيب، عن عطاء، مرسلًا عن النبي ﷺ.
كما خالف الأعمش في الوجه الأول: سفيان الثوري، فرواه: عن حبيب بن أبي ثابت، عن عطاء بن أبي رباح، مرسلًا.
أخرجه ابن خُزيمة في التوحيد (حديث ٤٢) عن محمد بن المثنىٰ، عن عبد الرحمن بن مهدي، عن سفيان الثوري، به، نحوه مرسلًا. =

. . . .

= قلتُ: والحديث بهذا اللفظ اختُلف في ثبوته اختلافًا شديدًا:
فقد أعلّه الإمام أحمد -في ظاهر رواية الْمَرُّوذِيُّ-، وابن خُزيمة، والدارقطني.
فأما الإمام أحمد فقد اختُلف في نقل كلامه، والذي نقله الكوسج في مسائله (مسألة ٣٣٣٢)؛ قال إسحاق بن منصور الكوسج: «قلتُ لأحمد ﷺ: (ينزل ربنا تبارك وتعالىٰ اسمه كل ليلة حين يبقىٰ ثلث الليل الآخر إلىٰ سماء الدنيا)، أليس تقول بهذه الأحاديث، و. . . (ولا تُقبّحوا الوجه فإنّ الله ﷻ خلق آدم علىٰ صورته) يعني صورة رب العالمين . . . قال الإمام أحمد: كل هذا صحيح».
ثم اختصر هذه المسألة الذهبي وابن حجر، ونسبا لأحمد تصحيح حديث ابن عمر ﵄، قال الذهبي -بعد نقله تصحيح إسحاق بن راهوية لحديث ابن عمر ﵄-: «وقال الكوسج: سمعتُ أحمد يقول: هذا الحديث صحيح». ثم قال الذهبي: «قلتُ: وهو مُخرّجٌ في الصِّحاح». [ميزان الاعتدال (٢/ ٣٧٨)]. ومثله ابن حجر في فتح الباري (٦/ ٣٩٣).
والذي تقدم في مسائل الكوسج أنه سأل أحمد عن لفظ حديث أبي هريرة ﵁: «علىٰ صورته» ثم فسّره الكوسج بعود الضمير علىٰ صورة رب العالمين، فصحح أحمد حديث أبي هريرة ﵁، والتفسير الذي ذكره الكوسج، وحسب، كما أنه ليس لحديث ابن عمر ﵄ ذكرٌ في السؤال.
وأيضًا فتعليق الذهبي علىٰ كلام أحمد -«وهو مُخرّجٌ في الصِّحاح»- يُشعر بأنّ تصحيح أحمد لحديث أبي هريرة ﵁؛ لأنه هو المُخرّج في الصحاح بخلاف حديث ابن عمر ﵄.
وأما تعليل أحمد لحديث ابن عمر ﵄، ففي المنتخب من العلل للخلاّل (أثر ٢٠٥)، أنه قال: «وأخبرنا الْمَرُّوذِيُّ، قال: قلت لأبي عبدالله: كيف تقول في حديث النبي ﷺ: (خلق آدم علىٰ صورته؟) قال: الأعمش يقول: عن حبيب بن أبي ثابت، عن عطاء، عن ابن عمر: (إن الله خلق آدم علىٰ صورة الرحمن). فأما الثوري فأوقفه، يعني: حديث ابن عمر. وأبو الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ: (علىٰ صورته). فنقول كما في الحديث». وذكرها أبو يعلىٰ في إبطال التأويلات (١/ ٩٠).
فهنا أعلّ الإمام أحمد حديث ابن عمر ﵄ بعلّتين: **الأولىٰ**: الاختلاف في وصله ووقفه. **والثانية**: المخالفة للمحفوظ من الحديث كما في حديث أبي هريرة ﵁: «علىٰ صورته».
وقد فهم من الرواية تعليل أحمد للحديث ابنُ شاقْلا في مناظرته مع أبي سليمان الدمشقي، حيث قال: «وهذا الحديث يُذكر عن إسحاق بن راهوية يَذكر أنه صحيحٌ مرفوعٌ، وأما أحمد بن حنبل: فذكر أنّ الثوريّ أوقفه علىٰ ابن عمر . . .». طبقات الحنابلة (٣/ ٢٣٤).
قلتُ: وأحمد إنما قال: «فأما الثوري فأوقفه»، وهنا أراد أنه رواه عطاء مرسلًا، ولم يسقه متصلًا، لا أنه موقوفٌ من كلام ابن عمر ﵄، فيُتنبه لهذا.
ويرد علىٰ ما تقدم أنّ أبا يعلىٰ بعد ذكره لتعليل الإمام أحمد، صحح حديث ابن عمر ﵄، وساق =

. . . .

= رواية عن الإمام أحمد يعضد بها تصحيحه فقال: «وعلىٰ أن أبا القاسم عبد الرحمن بن منده روىٰ عن حمدان بن علي، قال: سمعتُ أحمد يقول، وسأله رجلٌ عن الحديث الذي رُوي عن النبي ﷺ: (إن الله خلق آدم علىٰ صورته) علىٰ صورة آدم، فقال أحمد: فأين الذي يُروىٰ عن النبي ﷺ: (إنَّ الله خلق آدم علىٰ صورة الرحمن) ». قال أبو يعلىٰ: «وهذا مِن أحمد دليلٌ علىٰ صحّته». [إبطال التأويلات (١/ ٩١-٩٢)].

وهذه الرواية تدل علىٰ أنَّ الإمام أحمد يحتج بالحديث، ولا يلزم من ذلك أنه يُصححه، وليس هو بمفرده العمدة عند الإمام أحمد في فهم الحديث، بل ظاهر حديث أبي هريرة ﷺ يدل علىٰ عود الضمير علىٰ الرحمن جل وعلا، كما هو المنقول عن السلف، والله تعالىٰ أعلم.

وممن نسب تصحيح الحديث للإمام أحمد: شيخ الإسلام ابن تيمية كما في بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٤٣).

وقد يُقال: إنه لا مُنافاة بين تعليل الحديث، وقبوله والاحتجاج به، فقد يُعلّ الإمام الحديث، ثم يقوىٰ عنده بقرائن متعددة قبوله، وأنَّ له أصلًا، يدل علىٰ حفظه، وصحّته. والاحتجاج بحديث في مسألة علمية، تُوجب العلم، لا يكون إلا بعد قبول الحديث، وثبوته، بخلاف المسائل التي تُوجب العمل، كما أشار له ابن خُزيمة في كتاب التوحيد ص: (٨٧).

ومما يُقوي هذا: أنَّ الإمام أحمد في عقيدته التي أملاها علىٰ محمد بن عوف الحمصي، قال: «وأنَّ آدم ﷺ خُلق علىٰ صورة الرحمن، كما جاء الخبر عن رسول الله ﷺ، رواه ابن عمر عن رسول الله ﷺ». [طبقات الحنابلة (٢/ ٣٤٢)].

أو يُقال: إنه لا مُنافاة بين تعليل الحديث، والاحتجاج به، فإن صح عند الإمام الوجه المُرسل، فالمُرسل يحتجّ به الأئمة إذا انضمت له شواهد تُقوّيه، كما قرره الشافعي في الرسالة ص: (٤٦١-٤٦٤). وهو هنا كذلك، كما قرره ابن تيمية بقوله: «هذا الحديث لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاع في أنَّ الضمير عائد إلىٰ الله، فإنه مُستفيضٌ من طُرق متعددة عن عدد من الصحابة، وسياق الأحاديث كلها يدلّ علىٰ ذلك». بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٧٣).

كما أنَّ عامّة أهل السُّنّة علىٰ القول بمعناه -إلا قلة خالفوا في ذلك-. وهذه الشواهد تُقوي الاحتجاج بهذا المُرسل، وإن لم يصل إلينا موصولًا مِن طريق صحيح، والله تعالىٰ أعلم.

وأما ابن خُزيمة فقد أعلَّ الحديث بعلل ثلاثة في كتابه التوحيد ص: (٨٧):

الأولىٰ: الاختلاف في وصله وإرساله، قال ابن خُزيمة: «الثوري قد خالف الأعمش في إسناده، فأرسل الثوري، ولم يقل: عن ابن عمر».

والثانية: تدليس الأعمش، وعدم تصريحه بالسماع من حبيب بن أبي ثابت.

والثالثة: تدليس حبيب أيضًا، كما أنه لم يُعلم أنه سمعه من عطاء. =

= وزاد الألباني علّة رابعة: هي جرير بن عبد الحميد، وهو وإن كان ثقة، إلا أنه ساء حفظه آخر عمره. [السلسلة الضعيفة (٣/ ٣١٧)]. قلتُ: نقل الألباني ذلك عن البيهقي، وتعقب ابن حجر البيهقي فقال -بعد نقله لاتفاق الأئمة علىٰ ثقة جرير-: «ولم أر ذلك لغيره، بل احتج به الجماعة». هدىٰ السّاري (٢/ ١٠٣٦-١٠٣٧).

لكن يُمكن أن تصلح هذه العلّة إذا قيل بما نُقل عن الإمام أحمد -في سياق تفضيل أبي معاوية علىٰ جرير في الأعمش-: «جريرٌ لم يكن بالضابط عن الأعمش». المنتخب من العلل للخلال (مسألة ٢٨٥)، وشرح علل الترمذي (٢/ ٥٣٣).

وأيضًا فإنَّ رواية جرير عن الأعمش -كما صرّح جريرٌ بذلك- مرقّعة، ووجه ذلك أنَّ الأعمش كان يُحدّث ويذكر الإسناد، فيقول بعض أصحابه بعد فراغ الأعمش: خبر هذا كذا، وخبر هذا كذا، فيكتبه جرير عنهم، مرقّعًا للنقص من أقرانه. [انظر: معرفة أصحاب الأعمش/ لشيخنا أ.د. محمد التركي ص: (٢٢-٢٤)].

إلا أنه تنتفي هذه العلّة بمُتابعة مُحاضِر لجرير، فهو ثقة في الأعمش. [شرح علل الترمذي (٢/ ٥٣٣)].

وأيضًا فإنّ ابن خُزيمة أشار إلىٰ علّة خامسة، وهي: عدم سماع حبيب من عطاء.

كذلك هناك علّة سادسة، وهي عدم سماع عطاء من ابن عمر ﵄.

ونستصحب العلّة التي أشار إليها الإمام أحمد، وهي علّة سابعة للحديث: مخالفة لفظه للمحفوظ من الحديث، وهو قوله: «علىٰ صورته» وهذا هو المُخرّج في الصِّحاح والسنن، دون حديث ابن عمر ﵄.

فأما ما يتعلّق بالعلّة الأولىٰ: وهي الاختلاف في وصله وإرساله، فقد رجّح الدارقطني المرسل، فقال: «والمرسل أصح». العلل (مسألة ٣٠٧٧).

وسفيان الثوري أضبط لحديث حبيب من الأعمش، قال ابن رجب: «وعن ابن المديني، عن يحيىٰ بن سعيد قال: كان سفيان الثوريّ يحفظ عن الصغار والكِبار. يعني أنَّ الأعمش ليس كذلك». [شرح علل الترمذي (٢/ ٦٤٧)]. وفي تعليقة ابن عبد الهادي علىٰ علل ابن أبي حاتم ص: (٨١-٨٢) ما يدلّ علىٰ ذلك، من ذلك ما نقله عن القطّان، وأخرجه العُقيلي في الضعفاء (أثر ١٢٩٠): «قال يحيىٰ: كان سفيان من أعلم الناس بحبيب بن أبي ثابت . . .».

وأيضًا ذكر الإمام أحمد أنَّ في حديث الأعمش اضطراب كثير. [ميزان الاعتدال (ترجمة ٣٣٥٢)].

وأيضًا فإنَّ شبهة التدليس عند سفيان الثوريّ أبعد عنه من الأعمش -كما سيأتي في العلّة الثانية-، قال البخاري: «ولا أعرف لسفيان الثوري عن حبيب بن أبي ثابت، ولا عن سلمة بن كهيل، ولا عن منصور . . . وذكر مشايخ كثيرة، لا أعرف لسفيان عن هؤلاء تدليسًا، ما أقلَّ تدليسه». [علل الترمذي الكبير ص: (٤١٦)]. =

. . . .

= كما أنَّ الثوري أعلم الناس بحديث الأعمش [شرح علل الترمذي (٢/ ٥٢٩)]. فحينما يروي وجهًا علىٰ خلاف ما رواه بعض أصحاب الأعمش ممن هم دونه في الأعمش، كجريرٍ، وأيضًا قد رواه البعض الآخر -كما ذكر الدَّارقطني- عن الأعمش علىٰ الوجه الذي رواه الثوري، فهذا مما يُقوي الوجه الذي رواه الثوري.

قال الحسن بن عيَّاش: «كُنَّا نأتي الأعمش، فيُحدِّثُنا، فنجيءُ إلىٰ سفيان، فنعرِضُها عليه، فيقولُ: هذا من صحيح حديثه، وهذا ليس من حديثه، فنرجعُ إلىٰ الأعمش، فيُحدِّثُنا كما قال الثوري . . .». المنتخب من العلل للخلال (مسألة ٢٨٢).

وأما متابعة كامل بن العلاء، فلا يُفرح بها، فكامل كما قال ابن حجر: «صدوق يخطئ». [تقريب التهذيب (ترجمة ٥٦٠٤)]. وأيضًا في إسناد طريقه ضعف من جهة فِرْدوس الراوي عن كامل، ثم إن لفظها مُخالف للفظ المشهور عن الأعمش.

وأما **العلّة الثانية**: فهي أهون العلل؛ لكون الأعمش في المرتبة الثانية من مراتب المدلسين -التي ذكرها ابن حجر-: وهم الذين احتمل الأئمة تدليسهم، وخرّجوا لهم في الصحيح؛ وذلك لإمامتهم، وقلّة تدليسهم. ومثله الثوريّ أيضًا. [تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس ص: (٦٢، ١١٣، ١١٨)]، وللذهبي تفصيل في تدليس الأعمش، وهو أنَّ عنعنته يتطرّق إليها احتمال التدليس إلا في شيوخ أكثر عنهم كأبي وائل وغيره فإن روايته عن هذا الصنف محمولة علىٰ الاتصال. [ميزان الاعتدال (ترجمة ٣٣٥٢)].

وأما **العلّة الثالثة**: وهي تدليس حبيب بن أبي ثابت، وهو في المرتبة الثالثة من مراتب المدلسين -التي ذكرها ابن حجر-: وهم مَن أكثر من التدليس، فلم يحتجّ الأئمة من أحاديثهم إلا بما صرّحوا فيه بالسماع، ومنهم مَن ردّ حديثهم مُطلقًا، ومنهم مَن قبلهم. [تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس ص: (٦٣، ١٣٢)]. ولم يُصرّح بالسماع في هذا الحديث.

وقد يَرِد علىٰ هذه العلة أنَّ حبيب بن أبي ثابت قد أثبت سماعه من ابن عمر ﵄ جماعة، كالعِجلي، وأبي داود، وأبي الفتح الأزدي، والحاكم. [انظر: معرفة الثقات، للعِجلي (ترجمة ٢٥٧)، وإكمال تهذيب الكمال (٣/ ٣٥٦)]، فكونه لم يروه عنه مباشرة، بل جعل بينه وبين ابن عمر ﵄: عطاء، دلّ ذلك علىٰ أنه لم يدلسه.

إلا أنَّ ابن المديني قال: «حبيب بن أبي ثابت لقيَ ابن عباس، وسمع من عائشة، ولم يسمع من غيرهما من أصحاب رسول الله ﷺ». [علل الحديث (مسألة ٩٥)]. فالإثبات مقابلٌ بالنفي مِن مثل ابن المديني.

كما أنَّ ابن حجر نقل في التهذيب (١/ ٣٤٨) ما يدل علىٰ صِغر حبيب حينما لقي ابن عمر ﵄، حيث نقل أنَّ سليمان بن حرب قال في قول حبيب: «رأيت هدايا المختار تأتي ابن عمر». قال سليمان: ما علمه بهذا وهو صبيٌّ، ونافع أعلم منه بأمر ابن عمر. =

. . . .

= وأيضًا فلا يلزم من ذلك عدم تدليسه، فالعبرة في انتفاء التدليس التصريح بالسماع، وأيضًا فإنّ في رواية حبيب عن عطاء شيءٌ سيأتي ذكره في العلّة الخامسة.

وأما العلّة الرابعة: فتقدم الكلام عنها قريبًا.

وأما العلّة الخامسة: وهي عدم سماع حبيب من عطاء، قال ابن رجب: «حبيب بن أبي ثابت: عالم كبير، ثقة، متفق على حديثه، أحاديثه عن عطاء خاصة ليست محفوظة. قال أبو بكر بن خلاَّد، سمعت يحيىٰ بن سعيد يقول: حبيب بن أبي ثابت عن عطاء ليست محفوظة، سمعته يقول: إن كانت محفوظة فقد نزَل عنها. يعني عطاء». [شرح علل الترمذي (٢/ ٦٥١)]. وهذا النقل في العلل ومعرفة الرجال، للإمام أحمد (مسألة ٤٩٤٨)، والضعفاء، للعُقيلي (ترجمة ٣٢٤)، وزاد العُقيلي فقال -في ترجمة حبيب-: «وله عن عطاء غير حديثٍ لا يُتابع عليه».

وأما العلّة السادسة: وهي عدم سماع عطاء مِن ابن عمر ﷺ، فقد نفىٰ القطّان وابن معين والإمام أحمد سماع عطاء مِن ابن عمر ﷺ مع إثبات رُؤية عطاء لابن عمر ﷺ، وأثبت سماعه منه ابن المديني -كما في المطبوع من العلل، وأخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق-. وقد رجح محقق علل ابن المديني في تعليقه قول مَن نفىٰ بأدلة ذكرها. وفي المطبوع من تحفة التحصيل أنَّ ابن المديني نفىٰ سماعه من ابن عمر ﷺ، وصوابه أنه تصحيف، إنما نفىٰ سماعه من ابن عمرو ﷺ. [معرفة الرجال، لابن معين، رواية ابن محرز (١/ مسألة ٦٢٦)، وتاريخ ابن معين، رواية الدُّوري (مسألة ٣٣٣٧، ٣٨٧٦)، وعلل الحديث، لابن المديني (مسألة ٩٤)، والمراسيل، لابن أبي حاتم (ترجمة ٢٩٢)، وتاريخ دمشق (٤٠/ ٣٧٧)، وتحفة التحصيل (ترجمة ٦٩٥)، وتهذيب التهذيب (٣/ ١٠٣)].

وأما العلّة السابعة: مخالفة لفظ حديث ابن عمر ﷺ للمحفوظ من حديث أبي هريرة ﷺ، وهو قوله: «علىٰ صورته»، هذا اللفظ الذي خرّجه أصحاب الصحاح والسنن وغيرهم، وإن كان حديث ابن عمر ﷺ لا يتعارض مع لفظ حديث أبي هريرة ﷺ مِن جهة المعنىٰ عند جمهور أهل السُّنّة، لكن تفرّده بلفظة في محل النزاع، بين أهل السُّنّة، والمُؤوّلة، استدعىٰ النظر فيها.

وعليه فالأظهر عدم ثبوت هذه اللفظة مرفوعة متصلة، لِما تقدم ذكره من العلل التي أُعلَّ بها حديث ابن عمر ﷺ، ولهذا فإنَّ الأقرب هو الوجه الثاني الذي رجحه الدارقطني وغيره؛ وهو الوجه المُرسل.

ومراسيل عطاء تكلَّم فيها العلماء مِن جهة ضعفها؛ كالقطّان، والإمام أحمد. [انظر: تهذيب التهذيب (٣/ ١٠٢-١٠٣)].

لكن قد يُقال بالاحتجاج بهذا المرسل في مثل هذا الخبر العلمي، خاصة مع ما احتفّ به من شواهد لصحة معناه، والله تعالىٰ أعلم. =

. . . .

= وقد ورد لحديث ابن عمر رضي الله عنهما -الوجه الأول- شاهد مِن حديث أبي هريرة رضي الله عنه:
أخرجه ابن أبي عاصم في السُّنّة (حديث ٥٢١) عن عمر بن الخطاب السجستاني، عن سعيد ابن أبي مريم.
وغلام الخلاّل في كتاب السُّنّة (حديث ٦١) مِن طريق أبي عبد الرحمن المُقرئ.
وأبو يعلىٰ في إبطال التأويلات (حديث ٨٢) مِن طريق أبي زكريا يحيىٰ بن إسحاق.
وابن بطّة في الإبانة الكبرىٰ (حديث ١٨٩) مِن طريق أبي الأسود النضر بن عبد الجبار.
أربعتهم (ابن أبي مريم، والمُقرئ، ويحيىٰ، وأبو الأسود) عن عبدالله بن لَهيعة، عن أبي يونس سُليم بن جُبير، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «مَن قاتل فليجتنب الوجه، فإنَّ صورة وجه الإنسان علىٰ صورة وجه الرحمن».
وتابع الأربعة: زيد بن أبي الزَّرقاء، فرواه عن ابن لَهيعة، عن أبي يونس والأعرج -فزاد الأعرج-، عن أبي هريرة رضي الله عنه، به، نحوه.
أخرجه غلام الخلاّل في كتاب السُّنّة (حديث ٦٢)، والدارقطني في الصفات (حديث ٤٩) مِن طريق علي بن حرب، عن زيد بن أبي الزَّرقاء، عن عبدالله بن لَهيعة، عن أبي يونس والأعرج -عند الدارقطني: ذكر الأعرج، وحسب-، عن أبي هريرة رضي الله عنه به، نحوه.
قلتُ: في إسناده عبدالله بن لَهيعة، قال الذهبي: «العمل علىٰ تضعيف حديثه» [الكاشف (ترجمة ٢٩٣٤)].
وأيضًا فإنَّ هذا الوجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مُخالف للمحفوظ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه في الصحاح وغيرها، وهو قوله ﷺ: «علىٰ صورته».
وعلىٰ هذا فلا يقوىٰ هذا الشاهد علىٰ تقوية الوجه الأول من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، مع ما في حديث ابن عمر رضي الله عنهما من ضعف، والله تعالىٰ أعلم.
ومن خلال ما تقدم يتبين ضعف لفظة: «علىٰ صورة الرحمن» مرفوعة، وأما مِن جهة المعنىٰ والتفسير فبحث آخر، والله تعالىٰ أعلم.
وقد اجتهد بعض المعاصرين في تصحيح هذه اللفظة -«علىٰ صورة الرحمن»-، منهم:
الشيخ حمّاد الأنصاري كتب مقالة في مجلة الجامعة السلفية في ذي القعدة سنة (١٣٩٦هـ) المجلد الثامن العدد الرابع، بعنوان: «تعريف أهل الإيمان بصحة حديث صورة الرحمن».
كما كتب الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في تضعيف حديث خلق آدم علىٰ صورة الرحمن، ورد علىٰ مقالة الشيخ الأنصاري السابقة في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (٣/ ٣١٥-٣١٩) (حديث ١١٧٥) (١١٧٦).
وممن صححها أيضًا: الشيخ حمود التويجري، كتب رسالة بعنوان: «عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم علىٰ صورة الرحمن»، وردَّ فيها علىٰ تضعيف ابن خُزيمة والألباني لهذا الحديث. =

وفي لفظ: «لا تُقَبِّحُوا الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَةِ الرَّحْمَنِ»[١].

قلتُ: والأقرب عدم صحّة هذا الحديث مرفوعًا موصولًا، وروايته مرسلًا عن عطاء بن أبي رباح أقرب -كما رجحه الدارقطني[٢]-، والله تعالىٰ أعلم.

وقد ذكر ابن فُوْرَك[٣]، وتابعه البيهقي[٤]، والمازَرِي[٥]: أنَّ هذه الرواية بهذا اللفظ يحتمل أنها خطأ من أحد الرواة أدّاها علىٰ ما وقع في قلبه من معنىٰ الحديث، وهو عود الضمير علىٰ الله، فجعله: «علىٰ صورة الرحمن».

= وممن صححها أيضًا: الشيخ عبدالله الدويش، كتب رسالة بعنوان: «دفاع أهل السنة والإيمان عن حديث خلق الله آدم علىٰ صورة الرحمن»، وردَّ فيها علىٰ ابن خُزيمة، وكذلك ردَّ علىٰ الألباني في ردّه علىٰ الشيخ حماد الأنصاري.

وهم في ذلك مجتهدون، ولهم سلف في تصحيحها، فقد صحح هذه اللفظة:

إسحاق بن راهوية، كما في المنتخب من العلل للخلال (مسألة ٢٠٣).

وأبو يعلىٰ، كما في إبطال التأويلات (١/ ٩١).

وقوّاه ابن تيمية، ومال إلىٰ تصحيحه، كما في بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٤٢-٤٥٢)، ولم يجزم بصحّته في التسعينيّة ص: (٩٣٢).

وأيضًا صححه الذهبي في سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٥٠)، قال -في سياق جوابه علىٰ رد مالك لحديث أبي هريرة ﷺ-: «وصح أيضًا من حديث ابن عمر».

وصحح إسناده ابن حجر في الفتح (٦/ ٣٩١-٣٩٢).

ولست في حاجة إلىٰ نقل كلام من صححه، وأجوبتهم عن علل الحديث، إذ المسألة من محال الاجتهاد، ولكن ما تقدم عند تخريج الحديث وذكر علله الواضحة، تبين لي -والله أعلم- عدم صحة هذه اللفظة مرفوعة، والله تعالىٰ أعلم.

(١) أخرجه عبدالله بن الإمام أحمد في السُّنّة (حديث ٤٩٨) عن أبي معمر، عن جرير، عن الأعمش، عن حبيب بن أبي ثابت، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عمر ﷺ، به، نحوه.

(٢) العلل (مسألة ٣٠٧٧).

(٣) مشكل الحديث وبيانه ص: (٤٦).

(٤) الأسماء والصفات (٢/ ٧٨٦).

(٥) المُعلم بفوائد مسلم (٣/ ١٦٩).

وهذا الجواب فيه نظر؛ وهو وإن كانت الرواية بالمعنىٰ بشروطها جائزة عند كثيرٍ من العلماء، ووجد من الرّواة مَن أخطأ في أداء بعض الألفاظ بناء علىٰ معنىٰ فهمه، كما بيّن ذلك ابن رجب(١)، إلا أنَّ ذلك غير وارد في مثل هذا الطريق، فعطاء بن أبي رباح -كما وصفه الذهبي-: «الإمام، شيخ الإسلام، مُفتي الحرم»، وهو ثقة فقيه جليل القدْر(٢)، يبعُد أن يتصرف في لفظ خبر بلغه عن النبي ﷺ، فيه من الاحتمال ما فيه؛ لأجل الضمير، ولو كان المعنىٰ الثابت عنده للحديث عود الضمير علىٰ الله تعالىٰ.

ثم لو كان أنه أدّىٰ الخبر علىٰ هذا الوجه في سياق التفسير والبيان، لجاء ذلك مُبيَّنًا في طُرقه أو بعضها، وأيضًا فكونه خصّ اسم الرحمن بالذكر دون غيره مِن أسماء الله جل وعلا، مما يُبيّن أنه هكذا سمعه، فأداه كما سمعه، وبهذا يُردّ الاحتمال المذكور، والله تعالىٰ أعلم.

وإذا قيل بترجيح الوجه المُرسل للحديث -وهو الأقرب- فإنه يُمكن أن يُحتج به؛ ذلك أنَّ المُرسل يحتجّ به الأئمة إذا انضمت له شواهد تُقوّيه، كما قرره الشافعي(٣)، وهذا المرسل من ذلك؛ فقد تقدم عن ابن تيمية عند كلامه عن حديث أبي هريرة ﷺ أنه قال: «هذا الحديث لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاع في أنَّ الضمير عائد إلىٰ الله، فإنه مُستفيضٌ من طُرق متعددة عن عدد من الصحابة، وسياق الأحاديث كلها يدلّ علىٰ ذلك»(٤)، فعامّة أهل السُّنّة علىٰ القول بمعناه -إلا قلة خالفوا في ذلك-، وهذه الشواهد تُقوّي الاحتجاج بهذا المُرسل، وإن لم يصل إلينا موصولًا مِن طريق صحيح،

---

(١) شرح علل الترمذي (١/ ١٤٧).

(٢) وُلد في خلافة عثمان، ومات سنة ١١٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٧٨)، ودول الإسلام (١/ ١٠٣).

(٣) الرسالة ص: (٤٦١-٤٦٤).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٧٣).

وقد ذكر ابن تيمية جملة من الوجوه التي تقوي الاحتجاج والأخذ بهذا المُرسل، منها:

الوجه الأول: «فلو قُدِّر أنَّ عطاء لم يذكره إلا مرسلًا عن النبي ﷺ، فمن المعلوم أن عطاء من أجلِّ التابعين قدرًا، فإنه هو وسعيد بن المسيَّب، وإبراهيم النخعي، والحسن البصري، أئمة التابعين في زمانهم، وقد ذكر المصنف[(١)] لهذا الحديث كابن خزيمة، أن الأخبار في مثل هذا الجنس التي توجب العلم هي أعظم من الأخبار التي توجب العمل، ومعلوم أن مثل عطاء لو أفتىٰ في مسألة فقه بموجب خبر أرسله لكان ذلك يقتضي ثبوته عنده، ولهذا يجعل الفقهاء احتجاج المُرسِل بالخبر الذي أرسله دليلًا علىٰ ثبوته عنده، فإذا كان عطاء قد جزم بهذا الخبر العلي عن النبي ﷺ في مثل هذا الباب العظيم أيستجيز ذلك من غير أن يكون ثابتًا عنده أن يكون قد سمعه من مجهول لا يعرف، أو كذاب، أو سيئ الحفظ؟»[(٢)].

الوجه الثاني: «وأيضًا فاتفاق السلف علىٰ رواية هذا الخبر ونحوه، مثل: عطاء بن أبي رباح، وحبيب بن أبي ثابت، والأعمش، والثوري، وأصحابهم، من غير نكير سُمِع من أحد لمثل ذلك في ذلك العصر، مع أن هذه الروايات المتنوعة في مظنة الاشتهار دليل علىٰ أن علماء الأمة لم تُنكر إطلاق القول بأن الله خلق آدم علىٰ صورة الرحمن، بل كانوا متفقين علىٰ إطلاق مثل هذا»[(٣)].

الوجه الثالث: «وأيضًا فإن الله قد وصف هذه الأمة بأنها خير أمة أُخرجت للناس، وأنها تأمر بالمعروف، وتنهىٰ عن المنكر، فمن الممتنع أن يكون في عصر التابعين يتكلم أئمة ذلك العصر بما هو كفر وضلال، ولا يُنكر

---

(١) يُريد الرازي فيما نقله عن ابن خُزيمة، وهو في كتاب التوحيد ص: (٨٧).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٤٣-٤٤٥).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٤٥).

عليهم أحد، فلو كان قوله: «خلق آدم علىٰ صورة الرحمن» باطلًا لكانوا كذلك»(١).

ولأصحاب هذا الطريق أدلة أخرىٰ أطال ابن تيمية في ذكرها(٢)، علمًا بأنَّ ما ذُكر من أجوبة علىٰ أدلة مَن يُعيد الضمير علىٰ غير الله تعالىٰ، وتأوّل الحديث، فهي أدلة مُستقلة في الإخبار بأنَّ الله خلق آدم علىٰ صورة نفسه جل وعلا، كما قاله ابن تيمية(٣).

وعليه فهذا الطريق يتفق مع منهج أهل السُّنّة في سائر صفات الله جل وعلا(٤)، قال ابن قُتيبة في تأويل مُختلف الحديث(٥) -بعد دراسة هذه المسألة-: «والذي عندي -والله تعالىٰ أعلم- أنَّ الصورة ليست بأعجب من اليدين، والأصابع، والعين، وإنما وقع الإلف لذلك لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشة مِن هذه؛ لأنها لم تأتِ في القرآن. ونحن نُؤمن بالجميع، ولا نقول في شيءٍ منه بكيفية، ولا حدٍّ».

وقال أبو يعلىٰ -عند كلامه عن حديث أبي هريرة رضي الله عنه-: «والوجه فيه أنه ليس في حمله علىٰ ظاهره ما يُحيل صفاته ولا يُخرجها عما تستحقه؛ لأننا نُطلق تسمية الصورة عليه لا كالصور، كما أطلقنا تسمية ذات، ونفس، لا كالذوات والنفوس»(٦).

ولإثبات صفة الصورة لله جل وعلا أدلة أخرىٰ، أثبت من خلالها أيضًا أهل السُّنّة صفة الصورة لله جل وعلا علىٰ ما يليق بجلاله، منها:

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٤٥-٤٤٦).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٧٣، ٤٢٢، ٤٥١-٤٥٢).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٥٠).

(٤) انظر: الحُجّة في بيان المَحَجَّة (١/ ٢٠٤-٢٠٥).

(٥) ص: (٦٠٠).

(٦) إبطال التأويلات (١/ ٨١).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ: قَالَ أُنَاسٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، هَلْ نَرَىٰ رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟» قَالُوا: لا يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ؟» قَالُوا: لا يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: «فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ، يَجْمَعُ اللهُ النَّاسَ فَيَقُولُ: مَنْ كَانَ يَعْبُدُ شَيْئًا فَلْيَتْبَعْهُ، فَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الشَّمْسَ، وَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الْقَمَرَ، وَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الطَّوَاغِيتَ، وَتَبْقَىٰ هَذِهِ الأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا، فَيَأْتِيهِمُ اللهُ فِي غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ -وفي لفظ عند مسلم: فَيَأْتِيهِمُ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فِي صُورَةٍ غَيْرِ صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ-، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: نَعُوذُ بِاللهِ مِنْكَ، هَذَا مَكَانُنَا حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا رَبُّنَا، فَإِذَا أَتَانَا رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ، فَيَأْتِيهِمُ اللهُ فِي الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ -وفي لفظ آخر في الصحيحين: فَيَأْتِيهِمُ اللهُ فِي صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ-، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: أَنْتَ رَبُّنَا، فَيَتْبَعُونَهُ»(١).

وفي حديث أبي سعيد الخُدْري ﷺ بنحوه وفيه: «حَتَّىٰ إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلا مَنْ كَانَ يَعبدالله، مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، أَتَاهُمْ رَبُّ الْعَالَمِينَ فِي أَدْنَىٰ صُورَةٍ مِنَ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا»(٢).

قال أبو يعلىٰ مُعلقًا علىٰ حديث أبي هريرة ﷺ: «اعلم أنَّ هذا الخبر يدل علىٰ إثبات الصورة وعلىٰ الإتيان، وقد تقدم ذلك في الأخبار التي قبله، وبيّنّا أنه غير ممتنع جواز إطلاق الصورة لا كالصور، كإطلاق نفس وذات لا كالنفوس والذوات»(٣).

وقال ابن تيمية معلقًا علىٰ حديث أبي سعيد ﷺ: «وأما أهل الاتحاد والحلول الخاص كالذين يقولون بالاتحاد أو الحلول في المسيح، أو عليّ،

(١) أخرجه البخاري (حديث ٦٥٨٢، ٧٤٣٤)، ومسلم (حديث ١٧٣، ١٧٤).
(٢) أخرجه البخاري (حديث ٤٥٦٠)، ومسلم (حديث ١٧٣، ١٧٤).
(٣) إبطال التأويلات (١/ ١٥١).

أو بعض المشائخ، أو بعض الملوك، أو غير ذلك مما قد بسطنا القول عليهم في غير هذا الموضع، فقد يتأولون أيضًا هذا الحديث كما تأوَّله أهل الاتحاد والحلول المطلق، لكونه قال: (فيأتيهم الله في صورة)، لكن يُقال لهم: لفظ الصورة في هذا الحديث كسائر ما ورد من الأسماء والصفات التي قد يُسمَّىٰ المخلوق بها علىٰ وجه التقييد، وإذا أُطلقت علىٰ الله مختصة به مثل: العليم، والقدير، والرحيم، والسميع، والبصير، ومثل: خلقه بيديه، واستوائه علىٰ العرش، ونحو ذلك، فهل يجوز لأحد أن يزعم أن الله يحل أو يتحد ببعض الأشخاص، كما يزعمه مَن يتأوّل هذه الأسماء والصفات له؟ أم يُعلم أنَّ ذلك من أفسد الأمور المعلومة بالضرورة»[1].

المسلك الثاني: مسلك الترجيح، ذلك بتضعيف حديث أبي هريرة رضي الله عنه، مع عدم إثبات ما تضمّنه مِن معنىٰ.

وهذا منقول عن الإمام مالك، أخرج أبو جعفر العُقيلي عن عبد الرحمن بن القاسم، قال: «سألتُ مالكًا عمَّن يُحدِّثُ بالحديث الذي قالوا: (إنَّ اللهَ خلق آدمَ علىٰ صورته)، فأنكر ذلك مالكٌ إنكارًا شديدًا، ونهىٰ أن يَتحدَّثَ به أحدٌ. فقيل له: إنَّ ناسًا من أهل العلم يَتحدثون به؟ فقال: مَن هم؟ فقيل: محمد بن عجلان، عن أبي الزناد، فقال: لم يكن يعرفُ ابنُ عجلان هذه الأشياء، ولم يكن عالمًا. وذكر أبا الزناد، فقال: إنه لم يزل عاملًا لهؤلاء حتىٰ مات[2]، وكان صاحب عُمَّال يتبعُهم»[3].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٧/ ١٣٠-١٣١).

(٢) نقل الذهبي عن ابن معين نحوه وبيّن المراد من ذلك، فقال: «قال ابن معين: قال مالك: كان أبو الزّناد كاتبًا لهؤلاء -يعني: بني أُميّة-، وكان لا يرضاه -يعني: لذلك-». سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٤٩).

(٣) الضعفاء (٣/ ٢١٩) (ترجمة ٨١٠) عن مِقْدام بن داود، قال: حدثنا أبو زيد أحمد بن أبي الغَمْر، والحارث بن مسكين، قالا: حدثنا عبد الرحمن بن القاسم، به، نحوه.
ونقل الذهبي في السير (٨/ ١٠٣) أنَّ أبا أحمد بن عدي رواه عن أحمد بن علي المدائني، عن إسحاق بن إبراهيم بن جابر، عن أبي زيد بن أبي الغَمْر، به، نحوه. =

ونقل أبو عبدالله محمد بن عبدالله المعروف بابن أبي زَمَنِين المالكي عن عبد الرحمن بن القاسم أيضًا أنه قال: «وكان مالكٌ يُعظِّمُ أنْ يُحدِّثَ أحدٌ بهذه الأحاديث التي فيها: «إنَّ اللهَ خلقَ آدمَ علىٰ صورته»، وضعَّفها»[(١)].

وقال الذهبي: «أنكر الإمام ذلك؛ لأنه لم يثبت عنده، ولا اتّصل به، فهو معذور»[(٢)].

وأهل العلم في الجواب عن موقف الإمام مالك من حديث الصورة علىٰ طريقين:

الطريق الأول: وهو طريق ابن القاسم -كما نقله ابن أبي زَمَنِين-، والذهبي أنَّ حديث الصورة لم يثبت عند الإمام مالك، ولهذا لم يقل به.

والجواب عن ذلك: كما قال الذهبي: «الحديث في أنَّ الله خلق آدم علىٰ صورته لم ينفرد به ابن عجلان . . .» ثم ساق طُرقه، وقد تقدم ذلك عند تخريج حديث أبي هريرة رضي الله عنه[(٣)]. ثم قال الذهبي: «وهو مُخرّجٌ في الصحاح. وأبو الزِّناد فعمدة في الدين، وابن عجلان صدوق من علماء المدينة وأجلاّئهم، ومُفتيهم، وغيره أحفظ منه»[(٤)].

وقال أيضًا: «أنكر الإمام ذلك؛ لأنه لم يثبت عنده، ولا اتّصل به، فهو معذور، كما أنَّ صاحبي الصحيحين معذوران في إخراج ذلك . . . لثبوت سندهما»[(٥)].

= ونقل ابن عبد البر في التمهيد (٧/ ٢٤٨-٢٤٩) أنَّ أصبغ وعيسىٰ ذكراه عن عبد الرحمن بن القاسم، به، نحوه.

فهو محفوظ عن ابن القاسم، عن مالك.

(١) أصول السنة، لابن أبي زَمَنِين (أثر ٢٥).

(٢) سير أعلام النبلاء (٨/ ١٠٤).

(٣) ص: (٢٤٨).

(٤) ميزان الاعتدال (٢/ ٣٧٧-٣٧٨)، وانظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٥٠)، (٨/ ١٠٤).

(٥) سير أعلام النبلاء (٨/ ١٠٤) مراده حديث الصورة، وحديث السَّاق -سيأتي تخريجه في الطريق الثاني-.

وعلىٰ هذا الطريق -الأول من هذا المسلك- بتضعيف الحديث، ينتفي عند القائلين به الإشكال، وتزول شُبهة التشبيه.

الطريق الثاني: أنَّ إنكار مالك لحديث الصورة ليس لكونه لم يثبت عنده، إنما كره ذلك لخشية الخوض في التشبيه.

قال ابن عبد البر: «وقد كان مالكٌ يُنكرُ علىٰ مَن حدَّث بمثل هذه الأحاديث. ذكره أصبغ(١)، وعيسىٰ(٢)، عن ابن القاسم قال: سألتُ مالكًا عمَّن يُحدث الحديثَ: (إن اللهَ خلقَ آدمَ علىٰ صورته)، والحديث: (إنَّ اللهَ يكشفُ عن ساقه يومَ القيامة)(٣). وأنه يُدخلُ في النار يدَه حتىٰ يُخرجَ مَن أراد(٤). فأنكرَ ذلك إنكارًا شديدًا، ونهىٰ أن يُحدِّثَ به أحدٌ. وإنما كره ذلك مالكٌ خشيةَ الخوضِ في التشبيه بكيفٍ هاهنا»(٥).

ونقل ابن عبد البر عن يحيىٰ بن إبراهيم بن مُزَيْن أنه قال: «إنما كره مالك أن يتحدَّث بتلك الأحاديث؛ لأنَّ فيها حدًّا وصفةً وتشبيهًا، والنجاة في

---

(١) هو أصبغ بن الفرج بن سعيد بن نافع الأُموي مولاهم المِصري المالكي، مفتي الديار المصرية وعالمها، من أعلم الناس برأي مالك، ثقة صاحب سنّة. طلب العلم وهو شابٌّ كبير، ففاته مالك والليث. مولده بعد ١٥٠هـ، ومات سنة ٢٢٥هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٦٥٦)].

(٢) هو أبو محمد عيسىٰ بن دينار الغافِقي القرطبي، فقيه الأندلس ومفتيها، لزم ابن القاسم مدة، وعوّل عليه، وكان صالحًا خيّرًا، كان من أوعية الفقه، ولكنه قليل الحديث. مات سنة ٢١٢هـ في سنّ الكُهولة. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٤٣٩)].

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٤٩٠٣)، ومسلم (حديث ١٧٣-١٧٤) مِن حديث أبي سعيد ﵁.

(٤) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وقال الذهبي عنه: «فلا أعرفه بهذا اللفظ». سير أعلام النبلاء (٨/ ١٠٤-١٠٥)، والذي في الصحيحين مِن حديث أبي سعيد ﵁: «فَيَشْفَعُ النَّبِيُّونَ وَالْمَلائِكَةُ وَالْمُؤْمِنُونَ، فَيَقُولُ الْجَبَّارُ: بَقِيَتْ شَفَاعَتِي، فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ، فَيُخْرِجُ أَقْوَامًا قَدِ امْتَحَشُوا ...». لفظ البخاري (حديث ٧٤٣٥)، ولفظ مسلم (حديث ١٧٣-١٧٤): «فَيَقُولُ اللهُ ﷻ: شَفَعَتِ الْمَلائِكَةُ، وَشَفَعَ النَّبِيُّونَ، وَشَفَعَ الْمُؤْمِنُونَ، وَلَمْ يَبْقَ إلا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ، فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ، فَيُخْرِجُ مِنْهَا قَوْمًا لَمْ يَعْمَلُوا خَيْرًا قَطُّ، قَدْ عَادُوا حُمَمًا، فَيُلْقِيهِمْ فِي نَهَرٍ فِي أَفْوَاهِ الْجَنَّةِ ...» الحديث. وصفة اليد لله جل وعلا ثابتة في الكتاب والسنة. انظر: التوحيد، لابن خُزيمة ص: (١١٨).

(٥) التمهيد (٧/ ٢٤٨-٢٤٩).

هذا الانتهاءُ إلىٰ ما قال اللهُ ﷻ، ووصف به نفسه، بوجه ويَدين وبَسْطٍ واستواءٍ وكلام . . . فليَقل قائلٌ بما قال اللهُ، ولْينته إليه ولا يعدوه، ولا يُفسِّره، ولا يقُل: كيف؟ فإنَّ في ذلك الهلاك؛ لأنَّ الله كلَّف عَبيده الإيمان بالتنزيل، ولم يُكلفهم الخوضَ في التأويل الذي لا يعلمه غيره»(١).

وقد أشار إلىٰ هذا المعنىٰ ابن تيمية؛ أنَّ مِن أهل العلم في القرن الثالث مَن يكره رواية حديث الصورة ونحوه، لمن يخاف أن يفسد عقله أو دينه؛ لِما رُوي عن علي ﷺ أنه قال: «حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ، أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللهُ وَرَسُولُهُ؟»(٢). ولِما رُوي أيضًا عن ابن مسعود ﷺ أنه قال: «مَا أَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيثًا لا تَبْلُغُهُ عُقُولُهُمْ؛ إلا كَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةً»(٣). ولا يعني ذلك أنهم يمنعون من رواية هذه الأخبار مُطلقًا، بل لا بد لهم أن يُبلِّغوها حيث يصلح ذلك(٤).

قلتُ: مما يُقوي الطريق الثاني ما ذكره الذهبي في السير: «وقيل: كان مالكٌ لا يرضىٰ أبا الزِّناد، وهذا لم يصحَّ، وقد أكثر مالكٌ عنه في موطئه»(٥).

فهذا يدلّ علىٰ أنَّ كلامه في أبي الزِّناد لأجل التنفير عن رواية هذا الحديث عنه، للمعنىٰ المُتقدم.

وأيضًا فإنَّ سياق جواب مالك يدلّ علىٰ ذلك، فإنه سُئل عن ثلاثة أخبار كلها في باب الصِّفات، وهو يتفق مع منهجه المُتقدم في كلام ابن عبد البر وغيره، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) التمهيد (٧/ ٢٥٠-٢٥١).

(٢) أخرجه البخاري (أثر ١٣١) وترجم عليه بـ : «باب مَنْ خَصَّ بِالْعِلْمِ قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ؛ كَرَاهِيَةَ أَنْ لا يَفْهَمُوا».

(٣) أخرجه مسلم في مُقدمة صحيحه (أثر ١٣).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٧٤).

(٥) سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٤٩).

وقد أجاب ابن تيمية عن كلام الإمام مالك علىٰ وجه الخصوص فقال: «وقد روىٰ ابن القاسم قال: سألتُ مالكًا عن مَن يحدث الحديث: (إن الله خلق آدم علىٰ صورته)، والحديث: (إن الله يكشف عن ساقه يوم القيامة) وأنه يدخل في النار يده حتىٰ يخرج من أراد، فأنكر ذلك إنكارًا شديدًا ونهىٰ أن يتحدث به أحد. قلت: هذان الحديثان كان الليث بن سعد يحدث بهما، فالأول حديث الصورة حدث به عن ابن عجلان . . . وابن القاسم إنما سأل مالكًا لأجل تحديث الليث بذلك، فيقال: إما أن يكون ما قاله مالك مخالفًا لما فعله الليث ونحوه، أو ليس بمخالف، بل يَكره أن يتحدث بذلك لمن يفتنه ذلك ولا يحمله عقله؛ كما قال ابن مسعود: ما من رجل يحدث قومًا حديثًا لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم[(١)]. وقد كان مالك يترك رواية أحاديث كثيرة لكونه لا يأخذ بها ولم يتركها غيره، فله في ذلك مذهب.

فغاية ما يعتذر لمالك أن يقال: كره أن يتحدث بذلك حديثًا يفتن المستمع الذي لا يحمل عقله ذلك، وأما أن يقال: إنه كره التحدث بذلك مطلقًا، فهذا مردود علىٰ من قاله؛ فقد حدث بهذه الأحاديث مَن هم أجل من مالك عند نفسه وعند المسلمين، كعبدالله بن عمر، وأبي هريرة، وابن عباس، وعطاء بن أبي رباح، وقد حدث بها نظراؤه؛ كسفيان الثوري، والليث بن سعد، وابن عيينة . . . ففي الجملة هذا الكلام في حديث مخصوص، أما أن يقال: إن الأئمة أعرضوا عن هذه الأحاديث[(٢)] مطلقًا، فهذا بهتان عظيم»[(٣)].

وعلىٰ هذا الطريق -الثاني- يتفق الإمام مالك مع أصحاب الطريق الثاني في مسلك الجمع، من جهة الإثبات، وينتفي مسلك الترجيح، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) أخرجه مسلم في مُقدمة صحيحه (أثر ١٣).

(٢) أي: أحاديث الصفات.

(٣) التسعينيّة (٣/ ٩٣٤-٩٣٦). وقد وقفتُ بعد صف الكتاب للطباعة على كلام لابن تيمية على حديث الصورة في القطعة الموجودة من جواب الاعتراضات المصرية ص: (١٥٨). وتكلم عن موقف الإمام مالك بنحو ذلك وزيادة.

الخلاصة:

الأرجح هو الطريق الثاني من مسلك الجمع -بإثبات صفة الصورة-.

وإذا تقرر ذلك وهو أنَّ الضمير في قوله: «علىٰ صورته» عائدٌ علىٰ الله تعالىٰ، وفيه إثبات الصورة لله جل وعلا كما يليق بجلاله: فليُعلم أنَّ السلف رحمهم الله قاعدتهم في أخبار الصفات: أَمِرُّوها كما جاءت بلا كيف، وهذا منقول عن الأوزاعي، والثوري، ومالك بن أنس، والليث، وغيرهم[(١)].

وهذا معنىٰ ما نُقل عن الإمام أحمد عند قوله في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «خلق الله آدم علىٰ صورته»: «لا نُفسّره كما جاء الحديث»[(٢)]. المعنىٰ: أنه لا يُفسّر بكيفية، ولكن نُجري الحديث علىٰ ظاهره، مع اعتقاد معناه.

وقال الذهبي: «أما معنىٰ حديث الصورة؛ فنردُّ علمه إلىٰ الله ورسوله، ونسكتُ كما سكت السَّلف، مع الجزم بأنَّ الله ليس كمثله شيءٌ»[(٣)].

وذكر ابن القيم أنَّ حديث الصورة ونحوه مِن أخبار الصفات، إنما يُراد بها تحقيق الصفة وإثباتها، لا تشبيه الموصوف وتمثيله، كما أنَّ قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. إنما سِيق لإثبات الصفات وعظمتها لا نفيها. فحديث الصورة أُريد به تحقيق صفة الوجه، وإثبات السمع، والبصر، والكلام، صفةً ومحلًا، ولم يُرد به تشبيه الرب وتمثيله بالمخلوق، تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا[(٤)].



(١) انظر: الشريعة، للآجُرّيّ (٣/ ١١٥٢، ١١٥٤)، والإبانة الكبرىٰ، لابن بطة (٣/ ٢٤٤)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للالكائي (٣/ ٥٥٨-٥٨٢)، والتمهيد لابن عبد البر (٧/ ٢٤٣).

(٢) ذكره أبو يعلىٰ في إبطال التأويلات (١/ ٧٩-٨٠).

(٣) ميزان الاعتدال (٢/ ٣٧٨)، وانظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٥٠).

(٤) مختصر الصواعق المُرسلة علىٰ الجهميّة والمُعطّلة (٤/ ١٤٢٨-١٤٣٠).

المبحث الثالث

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في سب الريح

الحديث المُشكل:

عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «الرِّيحُ مِنْ رَوْحِ اللهِ، تَأْتِي بِالرَّحْمَةِ، وَتَأْتِي بِالْعَذَابِ، فَإِذَا رَأَيْتُمُوهَا فَلا تَسُبُّوهَا، وَسَلُوا اللهَ خَيْرَهَا، وَاسْتَعِيذُوا بِهِ مِنْ شَرِّهَا»(١).

(١) أخرجه ابن جُريج في جزئه -برواية رَوْح بن عُبادة- (حديث ٥٤)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠٨٧٨)، وأبو عوانة في مستخرجه علىٰ صحيح مسلم (حديث ٢٥٦٣)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (حديث ٩٢١)، والطبراني في الدعاء (حديث ٩٧٦)، وأبو الشيخ الأصبهاني في العظمة (حديث ٨١١) مِن طريق زياد بن سعد.

وعبد الرزاق في المصنف (حديث ٢٠٩٢٠) -ومن طريقه: أحمد (حديث ٧٦٣١)، وأبوداود (حديث ٥٠٠٩)، والخرائطي في مكارم الأخلاق (حديث ١١٨٦-١١٨٧)، والطبراني في الدعاء (حديث ٩٧١)-، عن معمر.

وابن أبي شيبة في المصنف (حديث ٢٧٩٩٥، ٣١١٧٩)، وأحمد (حديث ٧٤١٣، ٩٢٩٩)، والبخاري في الأدب المُفرد (حديث ٧٢٠)، وابن ماجه (حديث ٣٧٥٣)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠٨٧٩)، وأبو يعلىٰ (حديث ٦١٤٢)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (حديث ٩١٩-٩٢٠)، والخرائطي في مكارم الأخلاق (حديث ١١٨٨)، وابن حبان في صحيحه (حديث ١٠٠٧، ٥٧٣٢)، والطبراني في الدعاء (حديث ٩٧٣)، وأبو الشيخ الأصبهاني في العظمة (حديث ٨١٢)، وابن منده في التوحيد (حديث ٥٥)، والحاكم في المستدرك (حديث ٧٩٧٨)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٦٥٣٧)، وفي شعب الإيمان (حديث ٤٨٦٢) مِن طريق الأوزاعي.

وأحمد (حديث ١٠٧١٤)، ويعقوب بن سفيان في المعرفة والتاريخ (١/ ٣٨٢)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (حديث ٩٢٤)، والطبراني في الدعاء (حديث ٩٧٢)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٦٥٣٧) مِن طريق يونس بن يزيد.

=

. . . .

= والطحاوي في شرح مشكل الآثار (حديث ٩٢٣) مِن طريق محمد بن الوليد بن عامر الزُّبيدي.
خمستهم (زياد، ومعمر، والأوزاعي، ويونس، والزُّبيدي) عن ابن شهاب الزهري، عن ثابت بن قيس الزُّرَقي، عن أبي هريرة ﵁، به، نحوه.
واختُلفِ فيه عن الأوزاعي، فرواه فيما تقدم يحيىٰ بن سعيد القطّان -كما عند ابن أبي شيبة وأحمد وغيرهما-، وسفيان بن حبيب المصري -كما عند النسائي-، والوليد بن مزيد العُذْرِيُّ أبو العبّاس -كما عند البيهقي في الشعب-، عن الأوزاعي، عن ابن شهاب الزهري، عن ثابت بن قيس الزُّرَقي، عن أبي هريرة ﵁، أنَّ عمر ﵁ سألهم عن الريح . . . الحديث.
وخالف القطان، وسفيان، والوليد: بِشْر بن بكر، فجعله من مسند عمر ﵁.
والصواب الوجه الأول، كما ذكره الدارقطني في العلل (مسألة ١٣٣) فقال: «هو حديث رواه علي بن معبد بن شداد المصري، عن بشر بن بكر، عن الأوزاعي، عن الزهري، عن ثابت الزرقي، عن أبي هريرة، عن عمر، عن النبي ﷺ، ووهم فيه.
والصواب ما رواه الحفاظ عن الأوزاعي، وأصحاب الزهري، عن الزهري، عن ثابت الزرقي، عن أبي هريرة؛ أن عمر سألهم عن الريح، فقال أبو هريرة: سمعت رسول الله ﷺ يقول: الريح من رَوح الله».
قلت: لم أقف علىٰ طريق بشر بالوجه المذكور مسندًا، إنما وقفتُ عليه بالوجه الأول -كما رواه الجماعة عن الأوزاعي- بإثبات الحديث من رواية أبي هريرة ﵁، وسؤال عمر ﵁، كما أخرجه الطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ٩١٩)، والحاكم في المستدرك (حديث ٧٩٧٨)، فلعلّ الخطأ في طريق بِشر الذي نقله الدارقطني إنما هو في طريق علي بن معبد عن بشر بن بكر، ويكون علي بن معبد خالف الرواة عن بشر، كيونس بن عبد الأعلىٰ الصدفي كما عند الطحاوي، وبحر بن نَصْر كما عند الحاكم، والله أعلم.
واختُلفِ أيضًا في الحديث علىٰ الزُّهري، مِن وجوه ثلاثة:
الوجه الأول: رواه -كما تقدم- زياد، ومعمر، والأوزاعي، ويونس بن يزيد، والزُّبيدي، عن ابن شهاب الزهري، عن ثابت بن قيس الزُّرَقي، عن أبي هريرة ﵁، به، نحوه.
الوجه الثاني: خالف الجماعة من أصحاب الزُّهري -أعني: زيادًا، ومعمرًا، والأوزاعي، ويونس، والزُّبيدي-: عُقيل، فرواه عن ابن شهاب الزهري، عن سعيد بن المُسيَّب، عن أبي هريرة ﵁، به، نحوه.
أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠٨٧٦) مِن طريق طَلْق بن السَّمْح، عن نافع بن يزيد، عن عُقيل، به، نحوه.
قلت: والوجه الأول أرجح؛ لأمور: =

. . . .

= الأول: أنَّ عُقيلًا وإن كان من الطبقة الأولىٰ من أصحاب الزُّهري إلا أنه خالف جماعة من الطبقة الأولىٰ -وغيرها- من أصحاب الزهري؛ كمعمر، ويونس بن يزيد، والأوزاعي، وزياد بن سعد، والزُّبيدي. [انظر: شرح علل الترمذي (١/ ٣٩٩)، (٢/ ٤٨١-٤٨٥)].

والثاني: أنَّ إسناد طريق عُقيل فيه ضعف، فيه: طَلْق بن السَّمْح، قال فيه أبو حاتم: «شيخ مصري ليس بمعروف». [الجرح والتعديل (٤/ ٤٩١)]، وقال الذهبي: «مصري، فيه ضعف» [ديوان الضعفاء والمتروكين (ترجمة ٢٢١٦)].

والثالث: أنَّ الوجه الثاني أعلّه جماعة من النُّقّاد والحُفّاظ، ورجّحوا الوجه الأول عليه؛ كالحافظ حمزة بن محمد الكِناني -فيما نقله عنه المِزّي في تحفة الأشراف (٩/ ٣٧١)، (١٠/ ١٠٥)-، والدارقطني في العلل (مسألة ١٣٣، ١٥٦٤)، والمزّي في تهذيب الكمال (٢١/ ٣٥٣).

وهو ظاهر صنيع النسائي، حيث ذكره تحت ترجمة: «ما يقول إذا هاجت الريح، وذكر الاختلاف علىٰ الزهري في حديث أبي هريرة في ذلك». فبدأ بطريق الزهري عن ابن المسيَّب، ثم ثنّىٰ بطريق آخر -معلول كما سيأتي-، ثم ختم بذكر الطرق المحفوظة عن الزهري، عن ثابت.

فظاهر صنيعه إعلال الطريق الأول والثاني، والله أعلم.

والرابع: أنَّ الحديث رُوي عن عُقيل بالوجه الأول:

أخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار (حديث ٩٢٢) عن محمد بن عُزَيْز الأيلي، عن سلامة بن رَوْح، عن عُقيل بن خالد الأيلي، عن الزهري، به، نحوه.

وهذا إسناد تُكلِّم فيه، وهو من بيت واحد، فمحمد الأيلي وسلامة بن رَوْح الأيلي، وعُقيل الأيلي أبناء عمومة، إلا أنه اختُلِف في سماع محمد بن عزيز من سلامة ابن عمّه، قال ابن حجر بعد حكاية الخلاف: «علَّق البخاري لسلامة بن رَوْح شيئًا، وهو مِن رواية محمد هذا عنه»، ثم نقل مَن وثّق محمد بن عزيز. [انظر: تهذيب التهذيب (٣/ ٦٤٧-٦٤٨)].

الوجه الثالث: أيضًا خالف الجماعة من أصحاب الزُّهري -زيادًا، ومعمرًا، والأوزاعي، ويونس، والزُّبيدي-: سالم الأفطس، فرواه عن الزهري، عن عمرو بن سُليم الزُّرَقي، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه.

أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠٨٧٧) مِن طريق عمر بن سالم الأفطس، عن أبيه، عن الزهري، به، نحوه.

قلت: والوجه الأول أرجح؛ لأمور:

الأول: أنَّ سالمًا خالف جماعة من كبار أصحاب الزهري من الطبقة الأولىٰ -وغيرها-؛ كمعمر، ويونس بن يزيد، والأوزاعي، وزياد بن سعد، والزُّبيدي. [انظر: شرح علل الترمذي (١/ ٣٩٩)، (٢/ ٤٨١-٤٨٥)].

=

. . . .

= **والثاني**: أنَّ إسناد طريق سالم فيه ضعف، فالراوي عنه ابنه: عمر، ولم أقف فيه علىٰ جرح أو تعديل، إنما ذكره ابن حبان في «الثقات»، وقال فيه ابن حجر: «مقبول»، ولم يُتابع هنا، والأقرب في حاله: الجهالة. [انظر: الثقات (٨/ ٤٣٧)، وتهذيب الكمال (٢١/ ٣٥٢)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٤٨٩٩)].

والثالث: أنَّ الوجه الثالث أعلّه جماعة من النُّقّاد والحُفّاظ، ورجّحوا الوجه الأول عليه؛ كالحافظ حمزة بن محمد الكِناني -فيما نقله عنه المِزّي في تحفة الأشراف (٩/ ٣٧١)، (١٠/ ١٠٥)-، والطبراني في «الدعاء» (حديث ٩٧٤-٩٧٥)، والدارقطني في العلل (مسألة ١٣٣، ١٥٦٤)، والمزّي في تهذيب الكمال (٢١/ ٣٥٣).

وهو ظاهر صنيع النسائي، حيث ذكره تحت ترجمة: «ما يقول إذا هاجت الريح، وذكر الاختلاف علىٰ الزهري في حديث أبي هريرة في ذلك». فبدأ بطريق الزهري عن ابن المسيَّب، ثم ثنّىٰ بطريق سالم، عن الزُّهري، ثم ختم بذكر الطرق المحفوظة عن الزهري، عن ثابت.

فظاهر صنيعه إعلال الطريق الأول والثاني، والله أعلم.

وخالف الزّهري: قتادة، فرواه عن سعيد بن المسيَّب، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه.

أخرجه البزار (حديث ٧٨١٢) مِن طريق شعيب بن بيان، عن عمران القطان، عن قتادة، عن سعيد بن المسيَّب، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه.

قلتُ: وفي إسناده ضعف، فشعيب بن بَيان فيه مقال. قال العُقيلي: «يُحدث عن الثقات بالمناكير، وكاد أن يغلب علىٰ حديثه الوَهَم». وقال ابن حجر: «صدوق يُخطيء». [انظر: الضعفاء، للعُقيلي (٣/ ٥٤)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٢٧٩٥)، وتهذيب التهذيب (٢/ ١٧٢)].

وشيخ شعيب: عِمْران القطّان، مختلفٌ فيه، قال ابن حجر: «صدوق يهم». تقريب التهذيب (ترجمة ٢٧٩٥).

وتقدم إعلال الوجه الثاني عن الزهري بنحو رواية قتادة.

علىٰ أنه قد يحتمل أنَّ الحديث محفوظ عن أبي هريرة ﷺ بالوجهين، من طريق ثابت -كما رواه الزهري-، ومن طريق ابن المُسيَّب، فإنَّ سعيدًا زوج بنت أبي هريرة ﷺ، وأعلم الناس بحديثه -[انظر: تهذيب الكمال (١١/ ٦٨)]-، والله تعالىٰ أعلم.

والحاصل أنَّ الوجه المحفوظ لهذا الحديث هو ما رواه الحُفّاظ عن ابن شهاب الزهري، عن ثابت بن قيس الزُّرَقي، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه.

وإسناد هذا الحديث صحيح.

فقد أخرجه -كما تقدم- عبد الرزاق ومن طريقه أحمد وغيره عن معمر، عن الزهري، به، نحوه. =

وفي لفظ -مِن حديث أُبيّ بن كعب ﷺ-: «لا تَسُبُّوا الرِّيحَ؛ فَإِنَّهَا مِنْ نَفَسِ الرَّحْمَنِ ﷻ»(١).

= وأخرجه ابن أبي شيبة وأحمد وغيرهما عن يحيىٰ بن سعيد القطان، عن الأوزاعي، عن الزهري، به، نحوه.

فأما يحيىٰ بن سعيد بن فرُّوخ القَطّان التميمي، فهو ثقة متقن حافظ إمام قدوة، قاله ابن حجر. [تقريب التهذيب (ترجمة ٧٥٥٧)].

وأما عبد الرحمن بن عمرو بن أبىٰ عمرو الشامي الدمشقي، أبو عمرو الأوزاعي، فهو: إمام أهل الشام في زمانه في الحديث والفقه، قاله المزي، وقال ابن حجر: «الفقيه ثقة جليل». [تهذيب الكمال (١٧/٣٠٨)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٣٩٦٧)].

وأما مَعْمَر بن راشد الأزْديّ الحُدَّانيّ البصريّ، فقد قال فيه الذهبي: «أحد الأعلام الثقات، له أوهام معروفة، احتُملت له في سعة ما أتقن». وقال ابن حجر: «ثقة ثبْت فاضل، إلا أن في روايته عن ثابت والأعمش وهشام بن عُروة شيئًا وكذا فيما حدَّث به بالبصرة». ومعمر يُعدُّ في الطبقة الأولىٰ مِن أصحاب الزُّهري، بل هو عند طائفة أثبتهم في الزّهري. [انظر: ميزان الاعتدال (ترجمة ٨١٨٩)؛ وشرح علل الترمذي، لابن رجب (١/ ٣٩٩) و(٢/ ٤٨٠)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٦٨٠٩)].

وأما محمد بن مُسلم بن عُبيد الله بن عبدالله بن شِهاب القرشيّ الزّهريّ المدنيّ، فهو متفق علىٰ ثقته وجلالته وإتقانه. [انظر: تهذيب الكمال (٢٦/٤١٩)؛ وتقريب التهذيب (ترجمة ٦٢٩٦)].

وأما ثابت بن قيس الأنصاري الزُّرَقي، فهو ثقة، قاله ابن حجر. [تقريب التهذيب (ترجمة ٨٢٧)].

قال ابن منده في كتاب التوحيد (١/ ١٧٧-١٧٨): «هذا حديث مشهور عن الأوزاعي عن الزهري. رواه زياد بن سعد، والزُّبيدي، وابن جُريج، ومعمر، وعُقيل. وثابت هو ابن قيس الزُّرقي من أهل المدينة مشهور، روىٰ عنه الزهري وغيره». وصحح الحديث ابن حجر كما في نتائج الأفكار (٥/ ١٢٠).

وللحديث شاهد من رواية أُبيّ بن كعب ﷺ كما سيأتي في التخريج الآتي بإذن الله.

(١) أخرجه الترمذي (حديث ٢٤٠٥)، وعبدالله بن الإمام أحمد في زوائده علىٰ المسند (حديث ٢١١٣٩)، وابن أبي الدنيا في المطر والرعد والبرق والريح (حديث ١٠٩٥٢)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠٨٨١)، والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ٩١٨)، وأبو الشيخ الأصبهاني في كتابه: «العظمة» (حديث ٨١٠)، وابن السُّنّي في عمل اليوم والليلة (حديث ٢٩٨)، وأبو الفضل الزهري في حديثه من رواية الحسن الجوهري (حديث ١٠٤) كلهم مِن طريق محمد بن الفُضَيل الضَّبيّ، عن الأعمش، عن حَبيب بن أبي ثابت، عن ذرّ بن عبدالله -سقط من المطبوع في عمل اليوم والليلة لابن السُّنّي-، عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبْزىٰ، عن أبيه، عن أُبيّ بن كعب ﷺ قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لا تَسُبُّوا الرِّيحَ، فَإِنَّهَا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ، وَسَلُوا اللَّهَ خَيْرَهَا، وَخَيْرَ مَا فِيهَا، =

= وَخَيْرَ مَا أُرْسِلَتْ بِهِ، وَتَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ شَرِّهَا، وَشَرِّ مَا فِيهَا، وَشَرِّ مَا أُرْسِلَتْ بِهِ». لفظ عبدالله بن أحمد في زوائده علىٰ المسند، تفرّد بلفظة: «فَإِنَّهَا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ».

هذا الحديث اختُلِف فيه علىٰ الأعمش في شيخ شيخه، رفعًا ووقفًا:

فأما الاختلاف في شيخ شيخ الأعمش:

فخالف محمد بن الفُضَيل -كما في الوجه الأول المُتقدم-: أسباط بن محمد؛ فرواه عن الأعمش، عن حبيب، عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزىٰ، عن أبيه، عن أُبيّ بن كعب ﷺ، به، نحوه مرفوعًا. بإسقاط: ذرّ بن عبدالله، مِن الإسناد.

أخرجه عبدالله بن أحمد في زوائده علىٰ المسند (حديث ٢١١٣٨)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠٨٨٠) عن محمد بن المثنىٰ، عن أسباط بن محمد، به، نحوه بدون لفظة: «فَإِنَّهَا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ».

قلتُ: الوجه الأول -مِن طريق ابن فُضيل- أقرب؛ لأمور منها:

الأول: أنَّ محمد بن فُضَيل أحسن حالًا من أسباط بن محمد، فقد وثّق الذهبي ابن فُضيل، وإنما انتُقد مِن جهة تشيعه، وأما أسباط فقد قال فيه ابن سعد: «وكان ثقة صدوقًا إلا أنَّ فيه بعض الضعف» وكلاهما احتج بهما الجماعة. [انظر: الطبقات الكبير (٨/ ٥١٦)، وتهذيب الكمال (٢/ ٣٥٤)، (٢٦/ ٢٩٧)، والكاشف (ترجمة ٥١١٥)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٣٢٠)].

والثاني: أنَّ محمد بن فُضَيل من جملة الرُّواة الأثبات عن الأعمش، وقد سُئل الدارقطني عن أرفع الرّواة عن الأعمش فقال:» . . . وسفيان الثوري، وأبو معاوية، ووكيع، ويحيىٰ القطّان، وابنُ فُضَيل، وقد غَلِط عليه في شيء». [سُؤالات أبي عبدالله بن بُكير وغيره للدارقطني (ترجمة ٣٨)].

فهو مِن أصحاب الأعمش ومن المُقدّمين فيه، بخلاف أسباط، وقد ذكر ابن معين أنَّ ابن فُضَيل أخطأ في حديث عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة ﷺ. [تاريخ الدوري (حديث ١٩٠٩)]. وهو في هذا الخطأ شأنه شأن غيره من الرواة، إلا أنه لم ينزل به عن عدّه من الرّواة المُقدمين عن الأعمش، ثم إن رواية محمد بن فُضَيل عن الأعمش مُخرّجة عند جميع أصحاب الكتب الستة كما ذكر ذلك المزي. [تهذيب الكمال (٢٦/ ٢٩٤)].

والثالث: أن الأعمش تُوبع مِن شُعبة بذكر ذرّ بن عبدالله، كما سيأتي تخريجه.

والرابع: أنَّ حبيب بن أبي ثابت نُسب إلىٰ التدليس، وقد رواه شعبة عنه بالتصريح بسماعه من ذرّ، كما عند النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠٨٨٦) أخبرنا إسحاق بن منصور، قال: ثنا ابنُ شُمَيْل، قال: أنا شعبة، عن حبيب قال: سمعتُ ذرًا . . . به، نحوه لكنه موقوفٌ -وسيأتي ذكر الخلاف في ذلك-. =

. . . .

= وبهذا يكون الوجه المحفوظ عن الأعمش هو الأول، عن حَبيب بن أبي ثابت، عن ذرّ بن عبدالله، عن سعيد بن عبد الرحمن بن أَبْزىٰ، عن أبيه، عن أُبيّ بن كعب ﷺ، به، نحوه.

وصنيع النسائي يُشير إلىٰ ذلك، حيث بدأ بذكر رواية أسباط عن الأعمش، ثم ثنّىٰ بذكر رواية محمد بن فُضيل من طريقين عن الأعمش، كأنه يُعلّ الأولىٰ بالثانية، كما تقدم عند ذكره للاختلاف عن الزهري في حديث أبي هريرة ﷺ في الريح المُتقدم، وهذا محتمل، والله أعلم.

وأما الاختلاف في رفعه ووقفه:

فخالف محمد بن فُضيل -كما في الوجه الأول المُتقدم-: أبو عوانة وجرير، فروياه عن الأعمش، عن حَبيب بن أبي ثابت، عن ذرّ بن عبدالله، عن سعيد بن عبد الرحمن بن أَبْزىٰ، عن أبيه، عن أُبيّ بن كعب ﷺ، موقوفًا عليه، نحوه -بلفظ: «لا تَسُبُّوا الريح، فإنها من نَفس الرحمن تبارك وتعالىٰ»-.

أخرجه عبدالله بن الإمام أحمد في السنة (أثر ١١٩٦)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (أثر ١٠٨٨٣)، والحاكم في المستدرك (أثر ٣١١٦)، والبيهقي في الأسماء والصفات (أثر ٩٦٩) مِن طريق جرير.

والنسائي في السنن الكبرىٰ (أثر ١٠٨٨٢) مِن طريق يحيىٰ بن حمّاد، عن أبي عوانة.

كلاهما (جرير، وأبو عَوانة) عن الأعمش، به، نحوه موقوفًا.

تنبيه: المُثبت في نسخة النسائي المطبوعة -دار التأصيل- بإسقاط ذرّ، وهو مُثبت في تحفة الأشراف للمزيّ (١/ ١٣٩)، وقد أُثبت -ذرّ- في نسخة مطبوعة أخرىٰ اعتمادًا علىٰ التحفة وهي نسخة مؤسسة الرسالة (أثر ١٠٧٠٥)، والمزّي لـمَّا جمع الطرق -طريق جرير وأبي عوانة- قال: «جميعًا عن الأعمش، عن حبيب، عن ذرّ . . .»، فالظاهر أنه عندهما -أعني جريرًا وأبا عوانة- بإثبات ذرّ، ذلك أنه نبّه علىٰ سقوط ذر في طريق أسباط، ولو كان هنا كذلك لنبّه أيضًا، والله أعلم.

كما تابع جريرًا وأبا عوانة في روايته موقوفًا: أسباط -وهو الوجه الثاني في روايته، وتقدم ذكر الوجه الأول عند ذكر مُخالفته لابن فُضيل بإسقاط ذرّ، وخطأ هذا الوجه-:

فإنَّ ابن أبي شيبة خالف ابنَ المُثنّىٰ -في الرواية المُتقدمة بإسقاط ذرّ-، فرواه عن أسباط، عن الأعمش، عن حبيب، عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزىٰ، عن أبيه، عن أُبيّ بن كعب ﷺ، به، نحوه موقوفًا.

أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف (حديث ٣١١٨٠) -وعنه البخاري في الأدب المفرد (حديث ٧١٩)- عن أسباط، به، نحوه بدون لفظة: «فَإِنَّهَا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ»، وبإسقاط: ذرّ.

إلا أنه تقدم أنَّ الأقرب إثبات: ذرّ في الإسناد، إذ عامّة الرواة عن الأعمش علىٰ إثباته، وتابعه شعبة علىٰ ذلك كما سيأتي.

كما اختُلِف في الحديث من رواية شعبة رفعًا ووقفًا أيضًا: =

= أخرجه عبد بن حُميد كما في المُنتخب (حديث ١٦٧) عن مُسلم بن إبراهيم.
والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠٨٨٤) مِن طريق سهل بن حماد.
كلاهما (مُسلم، وسهل) عن شعبة، عن حبيب، عن ذرٍّ، عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزىٰ، عن أبيه، عن أُبيّ بن كعب رضي الله عنه، به، نحوه مرفوعًا.
وخالف مسلمًا وسهلًا: ابن أبي عدي، وابن شُمَيْل، فروياه عن شعبة، عن حبيب، عن ذرٍّ، عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزىٰ، عن أبيه، عن أُبيّ بن كعب رضي الله عنه، به، نحوه موقوفًا.
أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠٨٨٥)، والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (٢/ ٣٨١-٣٨٢) مِن طريق ابن أبي عدي.
والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠٨٨٦)، والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (٢/ ٣٨١) مِن طريق ابن شُمَيْل.
كلاهما (ابن أبي عدي، وابن شُمَيْل) عن شعبة، به، نحوه.
ويتبين مما سبق أنَّ: الحديث اختُلِف في رفعه ووقفه من رواية الأعمش، وشعبة.
والوجه الموقوف عن الأعمش وشعبة أقوىٰ؛ لأمور:
١- أنَّ رواته عن الأعمش أئمة ثقات أثبات فأبو عوانة الوضَّاح اليَشْكُري ثقة ثبت، كما قاله ابن حجر، وجرير بن عبد الحميد الضّبي ثقة صاحب كتاب، كما قاله ابن حجر، وابنُ فُضَيل دونهما في الثقة والإتقان. [تقريب التهذيب (حديث ٧٤٠٧) (٩١٦)].
٢- أنَّ أبا عوانة وجريرًا أثبت في الأعمش مِن ابن فُضيل، وهما في الطبقة الثالثة مِن أصحاب الأعمش كما ذكرهما النسائي في طبقاته، فيُقدمان عليه. [الطبقات للنسائي ص: (٨٣)، وانظر: معرفة أصحاب الأعمش أ.د. محمد التركي ص: (٢٠) (١١٦)].
٣- ورواته عن شعبة كذلك فابن أبي عدي من الثقات المُقدّمين في شعبة، والنّضر بن شُميل ثقة ثبْت، وأما الوجه المرفوع مِن طريق مسلم بن إبراهيم، وسهل بن حمّاد، فدونهما في الثقة. [شرح علل الترمذي (٢/ ٥١٥)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٥٦٩٧، ٧١٣٥، ٦٦١٦، ٢٦٥٤)].
٤- أنَّ الأعمش تُوبع علىٰ الوجه الموقوف مِن شعبة.
٥- أنَّه اختيار إمام من أئمة النقد وهو النسائي حيث قال الطحاوي في شرح مُشكل الآثار (٢/ ٣٨١) -بعد ذكره للوجه الموقوف-: «قال أحمد بن شعيب: وهو الصواب»، وبنحوه البيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ١١١٦) قال -بعد تخريجه للوجه الموقوف-: «هذا موقوف علىٰ أُبيّ بن كعب رضي الله عنه» كأنه جزم به. وصحح الحاكم الموقوف فقال: «هذا حديث صحيح علىٰ شرط الشيخين، ولم يُخرّجاه».
إلا أنه يصعب الجزم برد الوجه المرفوع، لأمور: =

= **الأول**: أنه صححه الترمذي، قال الترمذي: «هذا حديث حسنٌ صحيحٌ»، وصححه أيضًا ابن حجر كما في نتائج الأفكار (٥/ ١٢٣).

قلتُ: وليس في لفظ الترمذي والنسائي والطحاوي موضع الشاهد -«فَإِنَّهَا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ»-، إنما عند عبدالله بن أحمد في زوائده علىٰ المسند.

والثاني: أنَّ المرفوع يشهد له حديث أبي هريرة ﷺ المُتقدم، وفيه: «الرِّيحُ مِنْ رَوْحِ اللهِ».

والثالث: أنَّ الموقوف لا يتعارض مع المرفوع، فللموقوف حكم الرفع، وبه قال الألباني، كما في السلسلة الصحيحة (٦/ ٦٠١).

والرابع: أنَّ الحديث تارة رُوي مرفوعًا، وتارة رُوي موقوفًا، فكل مَن سمعه وحفظه، أداه بحسب ما سمعه، والراوي من الصحابة ﷺ، أو التابعين، قد ينشط في مجلس فيرفع الحديث، وقد لا ينشط فيُوقفه، ويرجع ذلك أحيانًا إلىٰ أسبابٍ، منها: طلب التخفيف والاختصار، أو شدة الورع، أو غير ذلك. [انظر: الثقات الذين تعمّدوا وقف المرفوع أو إرسال الموصول، أ.د. علي الصيّاح. ص: (٢١)].

وأسانيد المرفوع والموقوف صحيحة، **فأما المرفوع**:

فشيخ الترمذي: إسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد، ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٣٢٤)].

وشيخ عبدالله بن أحمد: محمد بن يزيد بن محمد بن كثير العِجلي. ليس بالقوي، كما قال ابن حجر. لكنه تُوبع من إسحاق شيخ الترمذي. [تقريب التهذيب (ترجمة ٦٤٠٢)].

وشيخ إسحاق، ومحمد: محمد بن فُضَيل بن غَزْوان بن جرير الضَّبيّ، وثّقه الذهبي. [الكاشف (ترجمة ٥١١٥)].

وشيخ محمد: سليمان بن مِهران الأعمش، قال ابن حجر: «ثقة حافظ عارف بالقراءات، ورع، لكنه يدلس». لكنه تُوبع من شُعبة، وهو ثقة حافظ متقن. [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٦١٥، ٢٧٩٠)].

وشيخ الأعمش: حبيب بن أبي ثابت، ثقة فقيه جليل. [تحرير تقريب التهذيب (ترجمة ١٠٨٤)].

وشيخ حبيب: ذرّ بن عبدالله الهمداني، ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ١٨٤٠)].

وشيخ ذر: سعيد بن عبد الرحمن بن أبزىٰ الخُزاعي، ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٣٤٦)].

وشيخ سعيد: والده عبد الرحمن بن أبزىٰ الخُزاعي، مختلف في صحبته، والجمهور علىٰ أنه صحابي، واختار ذلك ابن حجر. [تقريب التهذيب (ترجمة ٣٧٩٤)، والإصابة (ترجمة ٥٠٩٧)].

وأما الموقوف: فشيخ النسائي: محمد بن بشّار، بُندار، ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٥٧٥٤)].

وشيخ ابن بشار: محمد بن إبراهيم بن أبي عدي، ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٥٦٩٧)].

وشيخ النسائي الآخر: إسحاق بن منصور الكوسج، ثقة ثبْت. [تقريب التهذيب (ترجمة ٣٨٤)].

وشيخ إسحاق: النَّضْر بن شُميل، ثقة ثبْت. [تقريب التهذيب (ترجمة ٧١٣٥)]. =

المُعارض:

قوله تعالىٰ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

والإجماع: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أجمع سلف الأمة وأئمتها علىٰ أن الرب تعالىٰ بائن من مخلوقاته، يوصف بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل»(١).

وجه الإشكال:

اشتمل هذا المبحث علىٰ إشكالين:

الإشكال الأول: ذهب بعض أهل العلم بأنَّ هذا الحديث يقتضي ظاهره التشبيه، من جهة إضافة: النَفَس لله، مما يلزم منه تشبيه الخالق بالمخلوق، وأنَّه يتنفس(٢) -تعالىٰ الله علوًا كبيرًا-، فلزم عندهم صرف الحديث عن ظاهره، مما أورث ذلك للناظر إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

الإشكال الثاني: بناء علىٰ أنَّ معنىٰ «رَوْح الله» -بالفتح-: من رحمة الله

= وشيخ ابن أبي عدي، والنَّضر: شعبة بن الحجاج، عن حبيب، به، وتقدم الكلام عن بقية رجال الإسناد.

وعليه فالأقرب صحّة حديث أُبيّ بن كعب ﷺ مرفوعًا، وموقوفًا بحكم الرفع، واللفظ موضع الشاهد -«مِنْ نَفَسِ الرَّحْمَنِ»- ثابت أيضًا، وهو مُفسَّرٌ بالألفاظ الأخرىٰ. قال البيهقي في الأسماء والصفات (٢/١١١٦) -بعد تخريجه للوجه الموقوف-: «هذا موقوف علىٰ أُبيّ بن كعب ﷺ»، وفسّر لفظة: «فَإِنَّهَا مِنْ نَفَسِ الرَّحْمَنِ» بلفظ حديث أبي هريرة ﷺ المرفوع المُتقدم: «الريح من رَوح الله»، أي: أنهما بمعنىٰ واحد، كما سيأتي في الدراسة.

كما أنه سيأتي ص: (٣٢١-٣٢٤) شاهد للفظ: «مِنْ نَفَسِ الرَّحْمَنِ»، من حديث سَلَمَةَ بن نُفَيْلٍ وأبي هريرة ﷺ أنه ﷺ قال -وَهُوَ مُوَلٍّ ظَهْرَهُ إِلَى الْيَمَنِ-: «إِنِّي أَجِدُ نَفَسَ الرَّحْمَنِ مِنْ هَاهُنَا».

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص: (٢٤٨).

(٢) هذا بناء علىٰ أنَّ المراد بـ«النَّفَس» في الحديث: التنفّس، وهو معروف. [انظر: تاج العروس (١٦/ ٥٧١) مادة: (نفس)]. وسيأتي الصواب في المراد بذلك في الدراسة.

وفرجه -كما سيأتي[١]-، فكيف تكون الريح مِن رحمة الله، مع أنها تجيء بالعذاب؟ مما أورث ذلك للناظر إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر الإشكال الأول: أبو محمد ابن قُتيبة الدِّينوري[٢]، وعثمان بن سعيد الدَّارمي[٣]، وأبو بكر بن فُوْرَك[٤]، والبيهقي[٥]، والقاضي أبو يعلىٰ[٦]، وأبو محمد القَصْري[٧]، وابن تيمية[٨].

وذكر الإشكال الثاني: المُظْهري[٩]، والطِّيبي[١٠].

---

(١) ص: (٣٢٦).

(٢) تأويل مُختلف الحديث ص: (٥٨١)، وغريب الحديث، (١/ ٢٩١)، وتأويل مُشكل القرآن ص: (١٠٤).

(٣) نقض عثمان بن سعيد علىٰ المَرِيسيِّ الجهميِّ العَنيد فيما افترىٰ علىٰ الله في التوحيد ص: (٣٠٦-٣٠٩).

(٤) مُشكل الحديث وبيانه ص: (١٩٥).

(٥) الأسماء والصفات، للبيهقي (٢/ ١١١٤).

(٦) إبطال التأويلات لأخبار الصفات (١/ ٢٤٩).

(٧) شرح مُشكل الحديث ص: (٢١٢).
والقَصْريّ هو أبو محمد عبد الجليل بن موسىٰ الأنصاري الأوسيّ الأندلسيّ، المشهور بالقَصْريّ؛ لنزوله بقصْر عبد الكريم، وهو قصر كتامة، بلد بالمغرب الأقصىٰ. العلاّمة الزاهد العابد العارف، وكان متقدمًا في علم الكلام، وصاحب زهد وتبتّل، وله كلام في التصوف. مات بسبة سنة ٦٠٨هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (٢١/ ٤٢٠)، (٢٢/ ١١)، والأعلام (٣/ ٢٧٦)].

(٨) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ١٠٥، ١٥٦-١٧٠)، ومجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٩٨).

(٩) المفاتيح في شرح المصابيح (٢/ ٣٧٨).
وهو المُظْهِري هو مُظهر الدين الحسين بن محمود بن الحسن الزَّيداني، نسبة إلىٰ صحراء زيدان بالكوفة، الحنفي، من العلماء بالحديث، قال حاجي خليفة: «شرح المصابيح شرحًا جيدًا علىٰ حسب الغرض، وتكلم فيه في الخلاف، ورجح دليل مذهبنا». مات سنة ٧٢٧هـ. [انظر: سلم الوصول إلىٰ طبقات الفحول، لحاجي خليفة (٢/ ٥٧)، والأعلام (٢/ ٢٥٩)].

(١٠) شرح مشكاة المصابيح (٤/ ١٣٢٧).

دفع الإشكال:

الإشكال الأول:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال مسلكي الجمع، والترجيح، على النحو التالي:

المسلك الأول: مسلك الجمع، ولهم فيه طريقان:

الطريق الأول: أنَّ الحديث لا يقتضي التشبيه، فلا يمتنع إجراؤه على ظاهره؛ لكون المراد بـ «النَّفَس» -بتحريك الفاء[(١)]- المُضاف إلى الله تعالى: الفرج، فالنَّفَس كلُّ شيءٍ يُفرَّج به عن مكروب. فمعنى النَّفَس في الحديث: أنَّ الريح مِن تفريج الله عن المكروبين والمغمومين، فتُفرَّج بها الكُرَب، ويذهب بها الجَدْب، يُقال: اللهم نفِّس عنِّي، أي: فرِّج عنِّي، فيكون معنى النَّفَس -بالتحريك-: التنفيس، فَمِن نَفَس الله بِالرِّيحِ؛ أَنَّهَا إِذا هشَّت فِي الْبَلَد الْحَار والهواجر، أذهبت الوَهْد، وأطابت للْمُسَافِر الْمسير، وَإِذا هبّت أنشأت السَّحَاب وألقحته بِإِذن الله، وَكَانَت الْعَرَب تَقول: إِذا كثُرت الرِّيَاح كثر الْحبّ، وَإِذا تنسَّمها عليل أَو محزون وجد مِن نسيمها شِفَاء وفرجًا مِمَّا يجد[(٢)].

ومنه حديث سَلَمَةَ بن نُفَيْلٍ السَّكُونِيِّ رضي الله عنه: أنه ﷺ قال -وَهُوَ مُوَلٍّ ظَهْرَهُ إِلَى الْيَمَنِ-: «إِنِّي أَجِدُ نَفَسَ الرَّحْمَنِ مِنْ هَاهُنَا»[(٣)].

---

(١) انظر: الأسماء والصفات، للبيهقي (٢/ ١١١٧) في ضبط: «النَّفَس» بالتحريك، وليس «النَّفْس» بإسكان الفاء.

(٢) انظر: تأويل مُختلف الحديث ص: (٥٨٢)، وغريب الحديث، كلاهما لابن قُتيبة (١/ ٢٩١)، ومقاييس اللغة، لابن فارس (٥/ ٤٦٠)، وإبطال التأويلات، لأبي يعلى (١/ ٢٥٠)، والنهاية في غريب الحديث، لابن الأثير (٩/ ٤٢٢١-٤٢٢٢).

(٣) أخرجه أحمد (حديث ١٦٩٦٥) -بدون موضع الشاهد-، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (حديث ٢٤٦٠)، والطبري في تهذيب الآثار، من مسند عمر رضي الله عنه (حديث ١١٦٣) -بدون موضع =

= الشاهد-، والطبراني (حديث ٦٣٥٨) مِن طريق إسماعيل بن عيَّاش.
والبخاري في التاريخ الكبير (ترجمة ١٩٩٠)، والبزار في مسنده (حديث ٣٧٠٢)، والطبراني (حديث ٦٣٥٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات (حديث ٩٦٨) مِن طريق عبدالله بن سالم الحِمصي.
كلاهما (ابن عيَّاش، وعبدالله) عن إبراهيم بن سليمان الأفْطَس الدمشقي، عن الوليد بن عبد الرحمن الجُرَشيّ الحِمْصي، عن جُبَيْرِ بن نُفَيْرٍ، عن سَلَمَةَ بن نُفَيْلٍ السَّكُونِيُّ ﷺ، عن النبي ﷺ، نحوه.
تنبيه: في المطبوع من الطبراني أن ابن عيَّاش يروي عن الوليد الحِمْصي، وهو خلاف المصادر الأخرىٰ أنَّ روايته عن الأفْطَس، كما أن رواية ابن عيَّاش في كتب التراجم عن الأفْطس، ولم تذكر له رواية عن الوليد الحِمصي، إنما يروي عن الأفْطَس وغيره. [انظر: الجرح والتعديل (ترجمة ٢٨٥)، وتهذيب الكمال (٢/ ١٠١)].
وإسناد الحديث صحيح.
فشيخ أحمد: الحكم بن نافع أبو اليَمَان، ثقة ثبت. [تقريب التهذيب (ترجمة ١٤٦٤)].
وشيخ ابن أبي عاصم: عبد الوهاب بن نَجْدة الحَوْطي الشامي، ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٤٢٦٤)].
وشيخ الحكم، وعبد الوهاب: إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ الحِمْصِيّ، قال ابن حجر: «صدوق في روايته عن أهل بلده، مخلط في غيرهم». [تقريب التهذيب (ترجمة ٤٧٣)، انظر: تهذيب الكمال (٣/ ١٧١)].
وروايته هنا عن شاميٍّ، وقد تُوبِع أيضًا من عبدالله بن سالم الحِمْصِيّ.
فشيخ البخاري: عبدالله بن يوسف التنّيسي، ثقة متقن. [تقريب التهذيب (ترجمة ٣٧٢١)].
وشيخ التّنيسي: عبدالله بن سالم الأشعري الحِمْصيّ، ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٣٣٣٥)].
وشيخ ابن عيَّاش، وعبدالله بن سالم: إبراهيم بن سليمان الأفْطَس الدمشقي، ثقة ثبت. [تقريب التهذيب (ترجمة ١٨٢)].
وشيخ الأفطس: الوليد بن عبد الرحمن الجُرَشيّ الحِمْصي، ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٧٤٣٦)].
وشيخ الوليد: جُبَيْرِ بن نُفَيْرٍ الحضرمي الحِمْصي، ثقة جليل. [تقريب التهذيب (ترجمة ٩٠٤)].
وشيخ جُبير: سَلَمَةَ بن نُفَيْلٍ السَّكُونِيُّ ﷺ، صحابي. [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٥١٣)].
قال البزار: «وهذا الحديث لا نعلم أحدًا يرويه بهذه الألفاظ إلا سلمة بن نفيل، وهذا أحسن طريقًا يُروىٰ في ذلك عن سلمة، ورجاله رجال معروفون من أهل الشام مشهورون، إلا إبراهيم بن سليمان الأفطس».
وصحح الحديث الألباني في الصحيحة (حديث ٣٣٦٧)، وذكر أنَّ ابن تيمية يميل إلىٰ ثبوته (٧/ ١١٠١).
وللحديث شاهد: =

. . . .

= أخرجه أحمد (حديث ١٠٩٧٨)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (حديث ٢٢٧٦)، وأبو عَروبة الحرَّاني في المنتقىٰ من كتاب الطبقات (ص٥٢)، والطبراني في مسند الشاميين (حديث ١٠٨٣)، والمعجم الأوسط (حديث ٤٦٦١) مِن طريق شبيب أبي رَوح، عن أبي هريرة ﷺ، وفيه: «وَأَجِدُ نَفَسَ رَبِّكُمْ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ».

والحديث في الصحيحين -البخاري (حديث ٣٤٩٦)، ومسلم (حديث ٤٤)- من حديث أبي هريرة ﷺ بدون هذه الزيادة، فقد تفرّد بها شبيب، وهو ابن نُعيم، ويُقال: ابن أبي رَوْح. ويُقال: ابن رَوْح، الوُحاظي، أبو رَوْح الشاميّ الحِمْصيّ. وثّقه ابن حجر، وذكره ابن قانع في الصحابة، وقال ابن حجر في الإصابة: «وأبو روح تابعي لا صحبة له» وبيّن وهم من ذكره في الصحابة. [انظر: معجم الصحابة، لابن قانع (ترجمة ٤٣٥)، وإكمال تهذيب الكمال (٦/ ٢١٤)، والإصابة (ترجمة ٣٨٥٧، ٤٠٢١)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٢٧٤٤)].

والإسناد إلىٰ شبيب صحيح، فشيخ أحمد: عصام بن خالد الحضرمي الحِمْصِيّ، صدوق. [تقريب التهذيب (ترجمة ٤٥٨٠)].

وشيخ أبي عَروبة: أحمد بن سليمان، أبو الحسين الرّهاوي. ثقة حافظ. [تقريب التهذيب (ترجمة ٤٣)].

وشيخ أحمد: يزيد بن هارون الواسطي، ثقة متقن عابد. [تقريب التهذيب (ترجمة ٧٧٨٩)].

وشيخ الطبراني في مسند الشاميين والمعجم الأوسط: أبو زُرْعة الدمشقي عبد الرحمن بن عمرو، ثقة حافظ. [تقريب التهذيب (ترجمة ٣٩٦٥)].

وشيخ أبي زُرْعة كما في مسند الشاميين: علي بن عيَّاش الحِمْصيّ، ثقة ثبت. [تقريب التهذيب (ترجمة ٤٧٧٩)].

وشيخ أبي زُرْعة كما في المعجم الأوسط: الحكم بن نافع أبو اليَمَان، ثقة ثبت. [تقريب التهذيب (ترجمة ١٤٦٤)].

وشيخ عصام، ويزيد، وعلي، وأبو اليَمَان: حَريز بن عثمان الحِمْصيّ الشامي، ثقة ثبت. [تقريب التهذيب (ترجمة ١١٨٤)]، تصحّف في المطبوع من المنتقىٰ من كتاب الطبقات إلىٰ: جرير.

وشيخ حريز: شبيب أبو رَوْح. تقدم.

قال الهيثمي في مَجمع الزوائد (حديث ١٦٦٢٧): «رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح غير شبيب وهو ثقة».

فالحديث ثابت باللفظ المُثبت أعلاه -والله تعالىٰ أعلم-، ولم يجزم البيهقي بثبوت حديث سلمة ﷺ، فقال: «إن كان محفوظًا فإنما أراد: إني أجد الفرج من قِبَل اليمن . . .». الأسماء والصفات (٢/ ١١١٥).

قال يزيد بن هارون[١] في معناه -بعد روايته للفظ حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «وَأَجِدُ نَفَسَ رَبِّكُمْ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ» وهو شاهد لحديث سلمة رضي الله عنه، وقد سُئل عن معناه-: «نُصْرة الأنصار إيَّاه، أنهم آووه ونصروه، فنفَّسُوا عنه»[٢]. وذكر ابن قُتيبة وابن تيمية نحو هذا المعنىٰ[٣]، وبيَّن ابن تيمية أنه ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالىٰ، إنما المراد بذلك أنه جاء منها الأنصار، وهم من اليمن -كما قاله أبو عُبيد ورجحه، وابن قتيبة[٤]-، أو أهل اليمن حقيقة، ممن جاء منها مِن الأشعريين وغيرهم، كما رجحه الطحاوي وابن الصّلاح، ومال إليه ابن تيمية، وقوّاه ابن حجر[٥]، بل قال ابن حجر: «ولا مانع أن يكون المراد بقوله: «الإيمان يمان» ما هو أعم مما ذكره أبو عُبيد وما ذكره ابن الصلاح، وحاصله أن قوله: «يمان» يشمل مَن يُنسب إلىٰ اليمن بالسُّكنىٰ والقبيلة، لكن كون المراد به مَن يُنسب بالسُّكنىٰ أظهر . . .»[٦].

ومما يدخل في معنىٰ الحديث أيضًا: قوله ﷺ: «مَنْ نَفَّسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ الدُّنْيَا، نَفَّسَ اللهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ»[٧]: أي فرَّج الله عنه[٨].

---

(١) هو يزيد بن هارون بن زاذي السُّلمي مولاهم، الواسطي، القدوة الحافظ، كان رأسًا في العلم والعمل، ثقة حجة، كبير الشأن. مولده سنة ١١٨هـ، ومات بواسط سنة ٢٠٦هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (٩/ ٣٥٨)].

(٢) أخرجه أبو عَروبة الحرَّاني في المنتقىٰ من كتاب الطبقات (ص٥٢)، وذكره ابن قُتيبة في غريب الحديث (١/ ٢٩١).

(٣) انظر: تأويل مُختلف الحديث ص: (٥٨٢)، وغريب الحديث، كلاهما لابن قُتيبة (١/ ٢٩١)، ومجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٩٨).

(٤) انظر: غريب الحديث، لأبي عُبيد (٢/ ١٦٤)، وتأويل مُختلف الحديث ص: (٥٨٢).

(٥) انظر: شرح مشكل الآثار (٢/ ٢٧٧)، وصيانة صحيح مسلم، لابن الصلاح ص: (١٢٢-١٢٤)، ومجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٩٨)، وفتح الباري (٨/ ١٥٢).

(٦) فتح الباري (٩/ ٥٣٨).

(٧) أخرجه مسلم (حديث ٢٧٩٧) مِن حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٨) انظر: الأسماء والصفات، للبيهقي (٢/ ١١١٥)، وإبطال التأويلات، لأبي يعلىٰ (١/ ٢٥٠)، والنهاية في غريب الحديث، لابن الأثير (٩/ ٤٢٢٢).

واختار هذا المعنىٰ للحديث أكثر أهل العلم؛ كيزيد بن هارون، وابن قُتيبة، وعثمان بن سعيد، وابن بطّة، وابن فُوْرَك[(١)]، والبيهقي، والقاضي أبي يعلىٰ، وابن الأثير، وابن تيمية، وغيرهم[(٢)].

ومما استُدلَّ به علىٰ صحّة هذا التفسير:

أولًا: سياق الحديث، ففيه: «وَسَلُوا اللَّهَ خَيْرَهَا، وَخَيْرَ مَا فِيهَا، وَخَيْرَ مَا أُرْسِلَتْ بِهِ، وَتَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ شَرِّهَا، وَشَرِّ مَا فِيهَا، وَشَرِّ مَا أُرْسِلَتْ بِهِ»[(٣)]، قال القاضي أبو يعلىٰ: «وهذا يقتضي أنَّ فيها شرٌّ، وأنها مُرسلة، وهذه صفات المُحدثات»[(٤)].

ثانيًا: ألفاظ الحديث الأخرىٰ:

---

(١) مما يحسن التنبه له أنَّ بعض مَن نُقل عنهم من أهل العلم في هذا البحث لهم مخالفات لمنهج السلف في جملة من المسائل؛ كابن فُوْرَك، والقاضي أبي يعلىٰ، وغيرهما، وذكر ابن تيمية مَن أخطأ في بعض مسائل الاعتقاد ممن له معرفة بالحديث والآثار في درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٢-٣٥)، فمما قال: «ونوع ثالث سمعوا الأحاديث والآثار، وعظّموا مذهب السلف، وشاركوا المتكلمين الجهمية في بعض أصولهم الباقية، ولم يكن لهم من الخبرة بالقرآن والحديث والآثار، ما لأئمة السنة والحديث، لا من جهة المعرفة والتمييز بين صحيحها وضعيفها، ولا من جهة الفهم لمعانيها. وقد ظنوا صحة بعض الأصول العقلية للنفاة الجهمية، ورأوا ما بينهما من التعارض. وهذا حال أبي بكر بن فُوْرَك، والقاضي أبي يعلىٰ، وابن عقيل وأمثالهم. ولهذا كان هؤلاء تارة يختارون طريقة أهل التأويل، كما فعله ابن فُوْرَك وأمثاله في الكلام علىٰ مشكل الآثار. وتارة يفوّضون معانيها، ويقولون: تجرىٰ علىٰ ظواهرها، كما فعله القاضي أبو يعلىٰ وأمثاله في ذلك.
وتارة يختلف اجتهادهم، فيرجحون هذا تارة وهذا تارة، كحال ابن عقيل وأمثاله ...». اهـ. فما وافقوا فيه السلف أذكره، وما خالفوا فيه أنبه عليه في موضعه، والله تعالىٰ أعلم.

(٢) انظر: تأويل مُختلف الحديث ص: (٥٨١)، وغريب الحديث، (١/ ٢٩١)، وتأويل مُشكل القرآن ص: (١٠٤)، ونقض عثمان بن سعيد علىٰ المَرِيسيِّ ص: (٣٠٦-٣٠٩)، ومشكل الحديث وبيانه، لابن فُوْرَك ص: (١٩٥)، والأسماء والصفات، للبيهقي (٢/ ١١١٥)، وإبطال التأويلات لأخبار الصفات (١/ ٢٤٩)، والنهاية في غريب الحديث، لابن الأثير (٩/ ٤٢٢٢)، وبيان تلبيس الجهمية (٦/ ١٠٥، ١٥٦-١٧٠)، ومجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٩٨).

(٣) تقدم تخريجه ص: (٣١٠).

(٤) إبطال التأويلات لأخبار الصفات (١/ ٢٥٠) وبيان تلبيس الجهمية (٦/ ١٦٤).

فمنها: حديث أبي هريرة ﷺ وفيه: «الرِّيحُ مِنْ رَوْحِ اللهِ، تَأْتِي بِالرَّحْمَةِ، وَتَأْتِي بِالْعَذَابِ، فَإِذَا رَأَيْتُمُوهَا فَلا تَسُبُّوهَا، وَسَلُوا اللهَ خَيْرَهَا، وَاسْتَعِيذُوا بِهِ مِنْ شَرِّهَا»(١)، فقوله: «مِنْ رَوْحِ اللهِ» بمنزلة: «نَفَس الرَّحْمَنِ»، وأنَّه يُروّح بالريح عن المكروب، ذكر هذا الدليل ابن قُتيبة، والبيهقي، وأبو يعلىٰ، وغيرهم(٢).

وهذا بناء علىٰ ضبط: «رَوْح اللهِ» بفتح الراء، وقد نقل أبو موسىٰ المديني في «المجموع المُغيث في غريبي القرآن والحديث» عن إبراهيم الحربي أنَّ «الرُّوح» وردت علىٰ أحوال أربعة، فالأول: ما اتفقت القُرَّاء علىٰ قراءته، وأَجمع المُفسّرون علىٰ تفسيره. والثاني: ما اختُلِف في قراءته وتفسيره. والثالث: ما أُجمع علىٰ قراءته، واختُلِف في تفسيره. والرابع: ما اختُلِف في قراءته وأُجمع علىٰ تفسيره. وذكر من الرابع قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَاْيْـَٔسُواْ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ﴾ [يوسف: ٨٧]. فذكر أنه قرئ بالضم: «رُوح الله»، إلا أنَّ معناه لا يخرج عن رحمة الله، وفرجه، وفضله(٣). وأكثر أهل العلم علىٰ أنَّ معنىٰ: «رَوْح الله» -بالفتح- كذلك: من رحمة الله وفرجه(٤).

---

(١) تقدم تخريجه ص: (٣١٠).

(٢) انظر: غريب الحديث، (١/ ٢٩٢)، والأسماء والصفات، للبيهقي (٢/ ١١١٦)، وإبطال التأويلات (١/ ٢٥٠-٢٥١)، وبيان تلبيس الجهمية (٦/ ١٦٤).

(٣) المجموع المُغيث في غريبي القرآن والحديث (١/ ٨١٢، ٨١٤، ٨٣٤).

(٤) انظر: تفسير الطبري (١٣/ ٣١٤)، وغريب الحديث، لابن الجوزي (١/ ٤١٩)، والنهاية في غريب الحديث والأثر (٤/ ١٧١٩)، والشافي شرح مسند الشافعي، كلاهما لابن الأثير (٢/ ٣٥٥)، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١١/ ٤٣٧)، وتاج العروس (٦/ ٤١٠).

إلا أنَّ ابن تيمية ذكر معنىٰ آخر في ضبط: «رُوح الله» بالضم -بخلاف الرحمة-، فقال: «فقد سمىٰ المقبوض وقت الموت ووقت النوم روحًا ونفسًا. وسمىٰ المعروج به إلىٰ السماء روحًا ونفسًا. لكن يُسمىٰ نفسًا باعتبار تدبيره للبدن، ويُسمّىٰ روحًا باعتبار لطفه؛ فإنَّ لفظ: الروح. يقتضي اللطف، ولهذا تُسمىٰ الريح روحًا. وقال النبي ﷺ: «الريح مِنْ رُوحِ اللهِ» أي: من الرُّوح التي خلقها الله، فإضافة الروح إلىٰ الله إضافة ملك لا إضافة وصف؛ إذ كل ما يضاف إلىٰ الله إن كان عينًا قائمة =

ومنها: أيضًا حديث أبي هريرة ﷺ المُتقدم من قوله ﷺ: «تَأْتِي بِالرَّحْمَةِ، وَتَأْتِي بِالْعَذَابِ»، ذكر القاضي أنَّ هذا صريح في أنَّ الريح مخلوقة مأمورة بالرحمة تارة، وبالعذاب أُخرىٰ[(١)].

ثالثًا: تقييد الحديث بـ: «مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ» يدلّ علىٰ أنه ليس من الله ﷻ، بمعنىٰ التنفّس، إنما بمعنىٰ التنفيس[(٢)].

وذهب القاضي أبو يعلىٰ إلىٰ أنَّ هذا المعنىٰ -في تفسير النَّفَس بالفرج، من التنفيس وهو التفريج- من باب تأويل الحديث، وعدم حمله علىٰ ظاهره؛ مِن جهة أنَّ ظاهره ممتنعٌ، بأن تكون الريح صفة ترجع إلىٰ الذات، فلزم تأويله[(٣)]، وبنحوه ابن فُوْرَك[(٤)].

قال ابن تيمية معلقًا علىٰ تقرير القاضي: «وقد بيّن أنه إنما تأوّل هذا الخبر؛ لأن في الخبر نفسه ما دل علىٰ صحة التأويل، ومثل هذا لا نزاع فيه، فإنه إذا كان في الحديث الواحد متصلًا به ما يُبيّن معناه فذلك مثل التخصيص المتصل، ومثل هذا لا يُقال فيه إنه خلاف الظاهر، بل ذلك هو الظاهر بلا نزاع بين الناس»[(٥)].

= بنفسها فهو ملك له، وإن كان صفة قائمة بغيرها ليس لها محل تقوم به فهو صفة لله». مجموع الفتاوىٰ (٩/ ٢٩٠)، والجواب الصحيح (٢/ ٢٣٣).

وعلىٰ هذا فهل يُقال بأنَّ قوله ﷺ: «الريح مِن نَفَس الرحمن» تكون بسكون الفاء: «نفْس» أي: من النفس التي خلقها الرحمن، وقد أشار القاضي في إبطال التأويلات إلىٰ ذلك (١/ ٢٥٣)، إلا أنه تقدم نقل الإجماع علىٰ معنىٰ «من روح الله» بأنه من رحمته، وعامة الشُرَّاح وأهل اللغة في ضبط: «نَفَس» بالتحريك، والله تعالىٰ أعلم.

(١) إبطال التأويلات (١/ ٢٥١).

(٢) شرح القواعد المُثلىٰ ص: (٣٤٨).

(٣) انظر: إبطال التأويلات (١/ ٢٥٠).

(٤) مشكل الحديث وبيانه ص: (١٩٥).

(٥) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ١٧٠).

وذكر ابن عثيمين أنَّ هذا -أي: مسألة التأويل- محل المُعترك بين أهل السُّنّة والجماعة وبين أهل التعطيل -المُؤوّلة-، فالمُؤوّلة قالوا: إنَّ ظاهر الحديث: أنَّ لله نَفَسًا يأتي مِن قِبَلِ اليمن، ومعلومٌ أنَّ النَّفَس لا يُمكن أن يُوصف اللهُ به؛ لأنّه إنما يأتي من شيءٍ مُجوّف، ويحتاج إلىٰ أن يُفرَّج عنه، والله ﷻ مُنزّهٌ عن هذا؛ لأنَّ الله أحدٌ صَمَدٌ، فزعم المُؤوّلة أن هذا ظاهر الحديث، وألزموا أهل السُّنّة بالأخذ به، أو تأويله، وحينئذٍ يقعون في التأويل الذي أنكروه عليهم[١].

ولكن يُقال للمُؤوّلة: إن دعواكم بأنَّ هذا ظاهر الحديث، مردودة؛ لأنَّ كلَّ معنىٰ فاسد، لا يُمكن أن يكون ظاهر الكتاب والسنة أبدًا، ومَن فهم من الكتاب والسُّنّة ظاهرًا يُنزّه الله ﷻ عنه، فقد ساء فهمه وساء قصده، وأما مَن حسن قصده وصحَّ فهمه، فلن يفهم من نصوص الكتاب والسُّنّة ما لا يليق بالله أبدًا[٢].

وعليه فإنَّ هذه الأخبار بلفظ: «الريح مِن رَوْح الله»، ولفظ: «نفَس الرحمن»؛ يُؤخذ منها إثبات صفة فعلية لله جلّ وعلا، وهي: التنفيس، بمعنىٰ التفريج[٣].

ويكون هذا المعنىٰ هو ظاهر الحديث، وإن قيل بالتأويل -تنزّلًا- فإنَّ الدليل قد دل عليه في هذا المقام.

---

(١) ذكر كلام المُؤوّلة وفهمهم الباطل عثمان بن سعيد في نقضه علىٰ المَريسي ص: (٣٠٦).

(٢) انظر: شرح القواعد المُثلىٰ ص: (٣٤٢-٣٤٣)، وانظر: القاعدة الثالثة والرابعة من التدمرية، لابن تيمية ص: (٦٩-٨٩).

تنبيه: مما تعلّق به المُؤوّلة في شبهة التأويل ونسبتها لأهل السنة، رواية نقلها الغزّالي وغيره عن بعض الحنابلة، عن الإمام أحمد أنه حسم الباب في التأويل إلا لثلاثة ألفاظ منها لفظ: «نفَس الرحمن». وقد تكلّم عن هذه الرواية ابن تيمية، وبيّن بطلانها، وكذبها، ورد الاستدلال بها علىٰ صحة التأويل واستثنائه، في بيان تلبيس الجهمية (٦/ ١٠٥-١٧٢).

(٣) انظر: صفات الله ﷻ الواردة في الكتاب والسنة، تأليف/ علوي السَّقّاف ص: (٣٩٠)، وشرح القاعدة الثانية من القواعد المُثلىٰ ص: (١٤٢-١٤٦، ٣٤٢).

الطريق الثاني: ذهب إليه جماعة من أصحاب أبي عبدالله ابن حامد، وهو أنَّ الحديث يدلّ علىٰ إثبات وصفٍ لله تعالىٰ في ذاته بأنه يتنفّس، ومِن ثَمَّ فصّلوا بين الرياح، فقالوا: الرياح الهابة؛ مثل العاصف، والعقيم، والشمال، والصبا، والدبور، كلها خاصة بالأفعال مخلوقة، وريحٌ أخرىٰ من صفاته جل وعلا، وهي ذات نسيم خيالي، وهي من نَفَس الرحمن(١).

قلتُ: وهذا الضرب من التأويل أنكره أهل العلم(٢)؛ كابن حامد حيث أنكره علىٰ أصحابه، فقال: «ولم أجد ذلك لأبي عبدالله نصًا، ولا أدخله الخلال في جامعه من كتاب السنة، والأشبه عندي أنه ضعيف الإسناد، فلا يجوز أن يثبت به صفات الله تعالىٰ»(٣).

وكذا أنكره قبل ذلك عثمان بن سعيد في ردّه علىٰ المَرِيسيّ(٤)، فذكر أنه لم يقل أحد من أهل العلم بهذا التأويل -وهو أنَّ ذلك نَفَسٌ يخرج من جوف، تعالىٰ الله عن ذلك-، إنما فسّره العلماء علىٰ ما تقدم ذكره، بمعنىٰ التنفيس والتفريج(٥).

وكذا أنكره ابن الجوزي علىٰ أصحاب ابن حامد(٦)، وذكر أنَّه لا خلاف

---

(١) انظر: دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، لابن الجوزي ص: (٦٦)، وبيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٦/ ١٦١-١٦٣).

تنبيه: وكتاب ابن الجوزي المذكور فيه مخالفات كثيرة، وقد أنكره عليه جماعة، ورد علىٰ بعض ما فيه ابن تيمية في مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٦٥-١٩٠).

(٢) ذكر ابن عثيمين إيرادات وأجوبة علىٰ هذا التأويل تمنعه في شرح القواعد المُثلىٰ ص: (٣٤٨-٣٤٩).

(٣) نقله ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (٦/ ١٦٣).

(٤) هو أبو عبد الرحمن بِشر بن غِياث بن أبي كريمة العدوي مولاهم البغدادي المَرِيسي، المُتكلّم المناظر، قال الذهبي: : «كان بشرٌ من كبار الفقهاء . . . ونظر في الكلام فغلبَ عليه، وانسلخ من الورع والتقوىٰ، وجرّد القول بخلق القرآن ودعا إليه، حتىٰ كان عين الجهمية في عصره وعالمهم». مات سنة ٢١٨هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ١٩٩)].

(٥) نقض عثمان بن سعيد علىٰ المَرِيسي ص: (٣٠٧-٣٠٩).

(٦) هو أبو عبدالله الحسن بن حامد بن علي بن مروان البغدادي، الورّاق، شيخ الحنابلة ومفتيهم، =

بين المسلمين في تفسير النَّفَس بمعنىٰ التفريج ونحوه[١].

فالحاصل أنَّ هذا القول مردود، قال ابن عُثيمين: «ومعلومٌ أنَّ مَن عرف اللهَ حقَّ المعرفة لا يُمكن أن يتصور هذا المعنىٰ الذي زعموه ظاهر اللفظ؛ لأنَّ النَّفَس لا شك أنه يحتاج إلىٰ جَوفٍ يدفعُ النَّفَس ويتلقَّاه، واللهُ ﷻ صَمَدٌ لا يَطعمُ ولا يحتاجُ إلىٰ نَفَسٍ ولا إلىٰ شيءٍ»[٢].

وعليه فيُقال: إنَّ «النَّفَس» الوارد في الحديث له معنيان: الأول بمعنىٰ التنفيس، وهو الذي عليه أكثر أهل العلم، وهو المعنىٰ اللائق بالله ﷻ، وهو ظاهر الحديث -كما تقدم في الطريق الأول-، والثاني: معنىٰ لا يليق بالله جل وعلا، بمعنىٰ التنفّس، وهذا إنما قال به طائفة، خالفت جماهير العلماء، فخرجت عن كلامهم وفهمهم للحديث[٣].

ولهذا قال ابن قُتيبة -بعد تقريره للمعنىٰ الأول، وهو التنفيس-: «ما أكثر من يذهب مِن حَمَلة الحديث إلىٰ غير ما ذهبنا إليه، وإذا وقَع الحَرْف بين تأويلين، ولم يكن لنا فيهما إمام من السَّلف نُقلِّد مثله، مِلْنا إلىٰ أقربهما من السلامة، ألا ترىٰ أن من ذهب إلىٰ هذا المذهب في نَفَس الرحمن صادق، وإن كان مراد النبي عليه الصلاة والسلام معنىٰ آخر، وأنَّ مَن ذَهب المذهب الآخر إنْ كان مراد النبي عليه الصلاة والسلام ما أردنا، مُتَعسِّف في القول، غير مأمون عليه المأْثم»[٤].

أراد أصحاب الطريق الثاني -والله تعالىٰ أعلم-.

= مصنف كتاب «الجامع» في عشرين مجلدًا في الاختلاف. مات سنة ٤٠٣هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٠٣)].

(١) دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، لابن الجوزي ص: (٦٦).

(٢) شرح القواعد المُثلىٰ ص: (٣٣٠، ٣٤٧).

(٣) انظر: شرح القواعد المُثلىٰ ص: (٣٤٧).

(٤) غريب الحديث (١/ ٢٩٢).

المسلك الثاني: مسلك الترجيح، وذلك بتضعيف الأخبار الواردة في ذكر: «نفَس الرحمن»، وهو اختيار ابن حامد، فقد قال: «والأشبه عندي أنه ضعيف الإسناد، فلا يجوز أن يثبت به صفات الله تعالىٰ»(١).

قال ابن تيمية مُعلقًا علىٰ كلامه: «فابن حامد قد طعن في نفس الخبر مِن أصله، فلم يحتج إلىٰ تأويله»(٢).

قلتُ: وتقدم صحّة الحديث وثبوته(٣)، فتعين الجمع بما ذُكر في الطريق الأول من مسلك الجمع.

وعلىٰ هذا المسلك -بتضعيف الحديث- يزول الإشكال عند القائلين به، وترتفع شُبهة التشبيه، والله تعالىٰ أعلم.

الخلاصة:

الأرجح هو الطريق الأول من مسلك الجمع، والله تعالىٰ أعلم.

الإشكال الثاني(٤):

سلك المُظهري لدفع الإشكال مسلك الجمع، فأجاب عن الإشكال بجوابين:

الأول: أنَّ الريح إذا جاءت لعذاب قوم ظالمين؛ فذلك العذاب يكون رحمةً للمؤمنين بخلاصهم منهم. واستدلّ الطِّيبي لهذا المعنىٰ بقوله تعالىٰ: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ۚ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: ٤٥].

---

(١) نقله ابن تيمية بيان تلبيس الجهمية (٦/ ١٦٣).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ١٦٣).

(٣) ص: (٣١٤)، (٣١٩).

(٤) الإشكال الثاني تقدم ذكره في أول المبحث وهو: بناء علىٰ أنَّ معنىٰ «رَوْح الله» -بالفتح-: من رحمة الله وفرجه، فكيف تكون الريح مِن رحمة الله، مع أنها تجيء بالعذاب؟ مما أورث ذلك للناظر إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

والثاني: أنه يحتمل أن تكون «الريح» هنا مصدرًا بمعنىٰ الفاعل، كـ «عدل» بمعنىٰ «العادل»، وحينئذٍ يكون معناه: من رائح الله؛ أي: من الأشياء التي تجيء من عند الله بأمره، كالمطر والحرارة والبرودة وغير ذلك، فتارة تجيء للراحة بأمر الله، وتارة تجيء للعذاب بأمر الله تعالىٰ، فإذا كان مجيئها بأمر الله، فلا يجوز سَبُّها، بل تجب التوبة عند التضرر بها، وهو تأديب من الله تعالىٰ، وتأديبه رحمة لعباده[1].

الخلاصة:

أنه بكل جواب ذكر يندفع الإشكال، ولله الحمد.



(١) انظر: المفاتيح في شرح المصابيح (٢/٣٧٨)، وشرح مشكاة المصابيح، للطِّيبي (٤/١٣٢٧).

المبحث الرابع

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في سب الدهر

الحديث المُشكل:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: قَالَ اللهُ ﷻ: «يُؤْذِينِي ابْنُ آدَمَ، يَسُبُّ الدَّهْرَ، وَأَنَا الدَّهْرُ، بِيَدِي الأَمْرُ، أُقَلِّبُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ»(١).

وفي لفظ: «لا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ: يَا خَيْبَةَ الدَّهْرِ؛ فَإِنَّ اللهَ هُوَ الدَّهْرُ»(٢).

المُعارض:

الإجماع: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أجمع المسلمون -وهو مما عُلم بالعقل الصريح- أن الله ﷻ ليس هو الدهر الذي هو الزمان، أو ما يجري مجرىٰ الزمان»(٣).

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٤٨١٠، ٦١٨٦)، ومسلم (حديث ٢٣١١).
قال ابن عثيمين: «الأذية يُمكن أن تكون لله ﷻ، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٥٧]. لكن لا يتضرر الله تعالىٰ بذلك، مثل الإنسان يتأذىٰ من رائحة البصل، ولكن لا يتضرر به». [شرح القواعد المُثلىٰ ص: (٢٨)، وانظر: القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد ص: (٥٢٣)].

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٦١٨٧)، ومسلم (حديث ٢٣١١)، واللفظ له.
قال القرطبي -عند قوله: «لا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ: يَا خَيْبَةَ الدَّهْرِ»-: «ليس هذا النهي مقصورًا علىٰ هذا اللفظ، بل يُلحق به كلُّ ما في معناه ...». المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/ ٥٤٨).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٤٩٤).

وجه الإشكال:

أنّه ثبت عن النبي ﷺ أنَّ الله ﷻ هو الدهر، ومعلوم أنَّ الدَّهر في لغة العرب: هو الزمان(١)، وهو بهذا الاعتبار ليس هو الله ﷻ، كما في الإجماع المُتقدم عن ابن تيمية، فأورث ذلك للناظر إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: الشافعي(٢)، وأبو عُبيد(٣)، وابن قُتيبة(٤)، وأبو منصور الأزهري(٥)، والخطابي(٦)، وابن فُوْرَك(٧)، وابن بطّال(٨)، وأبو يعلىٰ(٩)، وابن عبد البر(١٠)، والباجي(١١)، وقِوام السُّنّة الأصبهاني(١٢)، والمَازَرِيّ(١٣)، وابن العربي(١٤)، . . . .

---

(١) انظر: تهذيب اللغة، للأزهري (٦/ ١٩٢)، والصّحاح، للجوهري (٢/ ٦٦١)، وتاج العروس (١١/ ٣٤٣).

(٢) انظر: مناقب الشافعي، للبيهقي (١/ ٣٣٦)، وتهذيب اللغة، للأزهري (٦/ ١٩٢)، وأخرجه بإسناده إليه ابن عبد البر في الاستذكار (١٠/ ٤٤٧).

(٣) غريب الحديث (٢/ ١٤٥).

(٤) تأويل مختلف الحديث ص: (٦٠٤-٦٠٧)

(٥) تهذيب اللغة (٦/ ١٩١-١٩٢).

(٦) أعلام الحديث شرح صحيح البخاري (٣/ ١٩٠٤)، ومعالم السنن (٣/ ٣٤٧)، وغريب الحديث (١/ ٤٨٩-٤٩٠).

(٧) مُشكل الحديث وبيانه ص: (٢٧٥).

(٨) شرح صحيح البخاري (٩/ ٣٣٧).

(٩) إبطال التأويلات (٢/ ٣٧٢-٣٧٦).

(١٠) التمهيد (٢٣/ ٣٨٣)، والاستذكار (١٠/ ٤٤٢-٤٤٧).

(١١) المنتقىٰ شرح موطأ مالك (٩/ ٤٨١-٤٨٢).

(١٢) الحُجّة في بيان المَحجّة (١/ ٧٧).

(١٣) المُعلم بفوائد مُسلم (٣/ ١١٠).

(١٤) المسالك في شرح موطأ مالك (٧/ ٥٧٣)، والقبس ضمن موسوعة شروح الموطأ (٢٣/ ٣٧٩-٣٨٠).

والقاضي عِياض(١)، وابن هُبيرة(٢)، وابن الجوزي(٣)، والقرطبي(٤)، والنووي(٥)، وابن تيمية(٦)، وابن كثير(٧)، وابن المُلقن(٨)، والعراقي(٩)، وابن حجر(١٠)، والعيني(١١).

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال مسلك الجمع، ولهم في ذلك طُرقٌ ثلاثة، علىٰ النحو التالي:

الطريق الأول: أنَّ الحديث ورد علىٰ سبب عام، ويكون قوله: «وَأَنَا الدَّهْرُ»، وقوله: «فَإِنَّ اللهَ هُوَ الدَّهْرُ» فيه مُقدّرٌ دلّ عليه السياق -وهو: «بِيَدِي الأَمْرُ، أُقَلِّبُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ»-: فالمعنىٰ: أنَّ الله مُدبّر الدهر ومُصرّفه.

كما أشار إليه الشافعي حيث قال: «إنما تأويله -والله أعلم- أن العرب كان من شأنها أن تذم الدهر وتسبّه عند المصائب التي تنزل بهم؛ مِن موت، أو هَدْم، أو تلف مال، أو غير ذلك، وتسبّ الليل والنهار -وهما الجَدِيدان، والفَتَيَان-، ويقولون: أصابتهم قَوَارِعُ الدهر، وأبادهم الدهر، وأتىٰ عليهم؛ فيجعلون الليل والنهار اللذين يفعلان ذلك؛ فقال رسول الله: «لا تسبوا الدهر» علىٰ أنه الذي

---

(١) إكمال المُعلم بفوائد مُسلم (٧/ ١٨٣).
(٢) الإفصاح عن معاني الصحاح (٦/ ١٠٩).
(٣) كشف المشكل من حديث الصحيحين (٣/ ٣٤٦).
(٤) المُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٥٤٧-٥٤٩).
(٥) شرح صحيح مسلم (٥/ ١٥/ ٦).
(٦) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٤٩١-٤٩٥)، ونقل في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤١١) كلام أبي يعلىٰ واقتصر عليه.
(٧) تفسير القرآن العظيم (٧/ ٢٦٩-٢٧٠).
(٨) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢٣/ ٢٢٨-٢٣٠)، (٢٨/ ٥٩٨)، (٣٣/ ٤٣٦).
(٩) طرح التثريب (٥/ ٣٤١).
(١٠) فتح الباري (١٠/ ٥٨٦)، (١٤/ ٥٢).
(١١) عمدة القاري (١٩/ ٢٣٩)، (٢٢/ ٣١٥).

يفعل بكم هذه الأشياء؛ فإنكم إذا سببتم فاعل هذه الأشياء فإنما تسبّون الله ﷻ، فإنّ الله تعالىٰ فاعل هذه الأشياء»(١).

وهذا اللفظ الذي نقله البيهقي عن الشافعي، ومثله تمامًا قال أبو عُبيد، وعند أبي عُبيد زيادة في اللفظ، ذكر الأزهري أنها أيضًا من كلام الشافعي، وهذه الزيادة بعد مقالة العرب -التي تقدمت-: «وأتىٰ عليهم الدهر»: قال أبو عُبيد: «وقد ذكروه في أشعارهم . . .» فذكر بعضًا منها، ثم قال: «وقد أخبر الله تعالىٰ بذلك عنهم في كتابه الكريم، ثم كذبهم بقولهم، فقال: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾، قال الله ﷻ: ﴿وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤]. فقال النبي ﷺ: «لا تسبوا الدهر» علىٰ تأويل: لا تسبّوا الذي يفعل بكم هذه الأشياء، ويُصيبكم بهذه المصائب، فإنكم إذا سببتم فاعلها، فإنما يقع السب علىٰ الله تعالىٰ؛ لأنه ﷻ هو الفاعل لها لا الدهر، فهذا وجه الحديث إن شاء الله، لا أعرف له وجهًا غيره»(٢).

ولهذا قال الأزهري -بعد نقله لكلام أبي عُبيد-: «وقد قال الشافعي في تفسير هذا الحديث نحوًا مما قال أبو عُبيد، واحتج بالأبيات التي ذكرها أبو عُبيد، فظننت أبا عُبيد عنه أخذ هذا التفسير؛ لأنه أوّل مَن فسّره»(٣).

قلتُ: وفسّره بنحو ذلك قبلهما: الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفَراهيدي، فقال في العين: «وقوله: «لا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فإنّ الله هو الدَّهْرُ».

---

(١) انظر: مناقب الشافعي، للبيهقي (١/ ٣٣٦)، وتهذيب اللغة، للأزهري (٦/ ١٩٢)، وأخرجه بإسناده إليه ابن عبد البر في الاستذكار (١٠/ ٤٤٧).

(٢) غريب الحديث (٢/ ١٤٦).

(٣) تهذيب اللغة، للأزهري (٦/ ١٩٢). قلتُ: وأبو عُبيد أسنُّ من الشافعي، إلا أنه مات بعده، والكلام هنا في فقه الحديث ومعناه، فنسبته للشافعي أقرب، ولو أنه في لغات العرب لكانت نسبته لأبي عُبيد أولىٰ، والأمر يسير، والكلام اتفقا عليه، والحمد لله.

يعني: ما أصابك من الدهر فاللهُ فاعِلُهُ، ليس الدّهر، فإذا سَبَبْتَ الدَّهْر أردتَ به الله ﷻ»(١).

فجاء النهي عن ذلك تنزيهًا لله تعالىٰ، وإجلالًا له، وصيانة لعقيدة أهل الإسلام(٢).

---

(١) العين (٤/ ٢٣-٢٤).

(٢) ذكر الخطابي أنَّ المشركين من أهل الجاهلية الذين يضيفون المصائب والنوائب إلىٰ الدهر هم في ذلك فرقتان: فرقة لا تؤمن بالله، لا تعرف إلا الدهر الذي هو مرّ الزمان واختلاف الليل والنهار، اللذين هما محل الحوادث، وظرف لمساقط الأقدار، فتنسب المكاره إليه علىٰ أنها من فعله ولا ترىٰ أنَّ له مدبّرًا ومصرفًا، وهؤلاء الدهرية الذين حكىٰ الله عنهم في كتابه: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤]. وفرقة تعرف الخالق فتُنزهه أن تنسب إليه المكاره، فتُضيفها إلىٰ الدهر والزمان. وعلىٰ هذين الوجهين كانوا يسبون الدهر ويذمونه . . . فقال النبي ﷺ مبطلًا ذلك من مذهبهم: «لا يسبنَّ أحدكم الدهر فإن الله هو الدهر». يريد -والله أعلم- لا تسبوا الدهر علىٰ أنه الفاعل لهذا الصنيع بكم، فإن الله هو الفاعل له، فإذا سببتم الذي أنزل بكم المكاره رجع السب إلىٰ الله تعالىٰ عن ذلك، وانصرف إليه. اهـ. غريب الحديث (١/ ٤٨٩-٤٩٠).

كما ذكر ابن عبد البر وغيره أنَّ ما وقع فيه أهل الجاهلية استمر ووقع فيه بعض أهل الإسلام من الشعراء وغيرهم جريًا علىٰ العادة، وهو محرّمٌ منهيٌّ عنه، وأهل الإسلام إن وقعوا في ذلك لم يقصدوا بذلك إلا ذم هذا الدهر، ليس علىٰ أنه الفاعل، إنما لكونه محل هذا الأمر المكروه عندهم، إلا أنَّ المُؤمن المُوحّد، العالم بالتوحيد يُنزّه اللهَ ﷻ عن كلِّ سوء، ينوي ذلك ويعتقده، فإن جرىٰ علىٰ لسانه شيءٌ علىٰ عادة الناس استغفر الله وراجع الحق، وراضَ نفسه عن العودة إليه. الاستذكار (١٠/ ٤٤٣).

ولهذا سب الدهر علىٰ أحوال ثلاثة كما ذكرها ابن عثيمين حيث قال: «**الأول**: أن يقصد الخبر المحض دون اللوم، فهذا جائز، مثل أن يقول: تعبنا من شدة حر هذا اليوم أو برده، وما أشبه ذلك؛ لأن الأعمال بالنيات، ومثل هذا اللفظ صالح لمجرد الخبر، ومنه قول لوط عليه الصلاة والسلام: ﴿هَٰذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ﴾ [هود: ٧٧].

الثاني: أن يسب الدهر علىٰ أنه هو الفاعل، كأن يعتقد بسبّه الدهر أن الدهر هو الذي يُقلّب الأمور إلىٰ الخير والشر، فهذا شرك أكبر لأنه اعتقد أن مع الله خالقًا؛ لأنه نسب الحوادث إلىٰ غير الله، وكل من اعتقد أن مع الله خالقا؛ فهو كافر، كما أن من اعتقد أن مع الله إلهًا يستحق أن يعبد؛ فإنه كافر. =

ويكون على هذا معنى قوله ﷺ: «فَإِنَّ اللهَ هُوَ الدَّهْر»: أي مُدبّر الدهر ومُصرّفه(١).

وأيضًا على هذا المعنى لا يكون الدهر اسمًا مِن أسماء الله تعالى، وسيأتي عند ردّ الطريق الثالث مزيد بيان لذلك(٢).

وهذا الطريق -الأول- اختاره جماهير العلماء، فتابعوا الخليل والشافعي وأبا عُبيد على ذلك، منهم: ابن قُتيبة(٣)، وإبراهيم الحربي(٤)، والطبري(٥)، وأبو منصور الأزهري(٦)، والخطابي(٧)، والجوهري(٨)، . . . .

= **الثالث**: أن يسب الدهر لا لاعتقاده أنه هو الفاعل، بل يعتقد أن الله هو الفاعل، لكن يسبه لأنه محل لهذا الأمر المكروه عنده؛ فهذا محرم، ولا يصل إلىٰ درجة الشرك، وهو من السَّفه في العقل والضلال في الدين؛ لأن حقيقة سبِّه تعود إلىٰ الله -سبحانه-؛ لأن الله تعالىٰ هو الذي يصرف الدهر، ويُكَوِّن فيه ما أراد من خير أو شر، فليس الدهر فاعلًا، وليس هذا السب يُكَفِّر؛ لأنه لم يسب الله تعالىٰ مباشرة». القول المُفيد علىٰ كتاب التوحيد ص: (٥٢٣).

وقد ذكر ابن القيم ثلاث مفاسد عظيمة مترتبة علىٰ سب الدهر في زاد المعاد (٢/ ٤٢٢).

(١) انظر: غريب الحديث، للحربي (١/ ٤٩٠)، وفتح الباري (١٤/ ٥٣) حيث قال ابن حجر فيه: «ومُحصّل ما قيل في تأويله ثلاثة أوجه: أحدها: أن المراد بقوله: «أن الله هو الدهر» أي: المُدبّر للأمور. ثانيها: أنه علىٰ حذف مضاف، أي: صاحب الدهر. ثالثها: التقدير: مُقلّب الدهر، ولذلك عقّبه بقوله: «بيدي الليل والنهار» . . .».

(٢) ص: (٣٤٣-٣٤٧).

(٣) تأويل مختلف الحديث ص: (٦٠٤-٦٠٧)

(٤) نقله عنه أبو يعلىٰ في إبطال التأويلات (٢/ ٣٧٥-٣٧٦).

(٥) في تفسيره (٢١/ ٩٦-٩٧) حكىٰ أنَّ هذا المعنىٰ ذُكر أنه سبب نزول آية الجاثية، ثم ساق الرواية الدالة علىٰ ذلك، وهي حديث أبي هريرة ﷺ الذي تقدم ذكره أعلاه في النهي عن سب الدهر، وهو في الصحيحين، لكن ساقه ابن جرير بسياق مختلف كما قال ابن كثير في تفسيره (٧/ ٢٦٩): «وقد أورده ابن جرير بسياق غريب جدًا . . .» فذكره وقد ضمّن السبب الخبر المرفوع، فجعل الجميع من قبيل المرفوع.

(٦) تهذيب اللغة (٦/ ١٩١-١٩٢).

(٧) أعلام الحديث شرح صحيح البخاري (٣/ ١٩٠٤)، ومعالم السنن (٣/ ٣٤٧)، وغريب الحديث (١/ ٤٨٩-٤٩٠).

(٨) الصحاح (٢/ ٦٦١-٦٦٢).

وابن فُوْرَك[(١)]، والبيهقي[(٢)]، وأبو يعلىٰ[(٣)]، وابن عبد البر[(٤)]، والباجي[(٥)]، وقِوام السُّنّة الأصبهاني[(٦)]، والمَازَرِيّ[(٧)]، وابن العربي[(٨)]، وابن هُبيرة[(٩)]، وابن الجوزي[(١٠)]، والقرطبي[(١١)]، والنووي[(١٢)]، وابن تيمية[(١٣)]، وابن كثير[(١٤)]، وابن حجر[(١٥)]، وغيرهم.

ومما استُدلَّ به لهذا الطريق:

أولًا: ألفاظ الحديث وسياقه، قال ابن تيمية: «فقوله في الحديث «بيدي الأمر أقلب الليل والنهار»، يُبين أنه ليس المراد به أنه الزمان، فإنه قد أخبر أنه يقلب الليل والنهار، والزمان هو الليل والنهار؛ فدل نفس الحديث علىٰ أنه هو يقلب الزمان ويصرفه . . .»[(١٦)].

---

(١) مُشكل الحديث وبيانه ص: (٢٧٥).

(٢) الآداب (حديث ٤٧٧).

(٣) إبطال التأويلات (٢/ ٣٧٢-٣٧٦).

(٤) التمهيد (٢٣/ ٣٨٣)، والاستذكار (١٠/ ٤٤٢-٤٤٧).

(٥) المنتقىٰ شرح موطأ مالك (٩/ ٤٨١-٤٨٢).

(٦) الحُجّة في بيان المَحجّة (١/ ٧٧).

(٧) المُعلم بفوائد مُسلم (٣/ ١١٠).

(٨) المسالك في شرح موطأ مالك (٧/ ٥٧٣)، والقبس ضمن موسوعة شروح الموطأ (٢٣/ ٣٧٩-٣٨٠).

(٩) الإفصاح عن معاني الصحاح (٦/ ١٠٩).

(١٠) كشف المشكل من حديث الصحيحين (٣/ ٣٤٦).

(١١) المُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٥٤٧-٥٤٩).

(١٢) شرح صحيح مسلم (٥/ ١٥/ ٦).

(١٣) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٤٩١-٤٩٥)، ونقل في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤١١) كلام أبي يعلىٰ واقتصر عليه.

(١٤) تفسير القرآن العظيم (٧/ ٢٦٩-٢٧٠) وقال عن هذا الطريق: «هذا أحسن ما قيل في تفسيره، وهو المراد».

(١٥) فتح الباري (١٠/ ٥٨٦)، (١٤/ ٥٢).

(١٦) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٤٩١).

وقال ابن عُثيمين: «فيكون معنىٰ قوله: «أنا الدهرُ» ما فسَّره بقوله: «بيدي الأمرُ، أُقلِّبُ الليلَ والنهارَ»، فهو سبحانه خالقُ الدهر وما فيه، وقد بيَّنَ أنَّه يُقلِّبُ الليلَ والنهارَ، وهما الدهر، ولا يُمكن أن يكون المُقلِّبُ -بكسر اللام- هو المُقلَّب -بفتحها-، وبهذا تبيَّن أنه يمتنعُ أن يكون الدهرُ في هذا الحديث مُرادًا به اللهُ تعالىٰ»[1].

ثانيًا: أنَّ الدهر هو الزمان في لغة العرب[2]، قال ابن تيمية: «وقد أخبر سبحانه بخلقه الزمان في غير موضع كقوله: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]. وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسۡبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣] . . . وغير ذلك من النصوص التي تُبين أنه خالق الزمان. ولا يتوهم عاقل أن الله هو الزمان؛ فإن الزمان مقدار الحركة، والحركة مقدارها من باب الأعراض والصفات القائمة بغيرها؛ كالحركة، والسكون، والسواد، والبياض. ولا يقول عاقل إن خالق العالم هو من باب الأعراض والصفات المفتقرة إلىٰ الجواهر والأعيان، فإن الأعراض لا تقوم بنفسها، بل هي مفتقرة إلىٰ محل تقوم به، والمفتقر إلىٰ ما يغايره لا يوجد بنفسه، بل بذلك الغير، فهو محتاج إلىٰ ما به في نفسه من غيره، فكيف يكون هو

---

(١) شرح القواعد المُثلىٰ ص: (٥٧)، وانظر: عمدة القاري للعيني (١٩/ ٢٤٠)، حيث ذكر نحو ما ذُكر أعلاه فقال: «قوله: «أُقلِّب الليل والنهار» قرينة قوية دالة علىٰ أن المضاف في قوله: «أنا الدهر». محذوف وأن أصله خالق الدهر، لأن الدهر في الأصل عبارة عن الزمان مطلقًا، والليل والنهار زمان، فإذا كان كذلك يطلق علىٰ الله أنه مقلِّب الليل والنهار -بكسر اللام-، والدهر يكون مقلَّبا -بالفتح-، فلا يقال: الله الدهر مطلقًا. لأن المقلِّب غير المقلَّب فافهم، وقد تفردت به من الفتوحات الربانية، وعلىٰ هذا لا يجوز نسبة الأفعال الممدوحة والمذمومة للدهر حقيقة، فمن اعتقد ذلك فلا شك في كفره، وأما مَن يجري علىٰ لسانه من غير اعتماد صحته فليس بكافر ولكنه تشبه بأهل الكفر وارتكب ما نهاه عنه [الشارع فليتب وليستغفر]». ما بين معكوفتين من طبعة دار الفكر، ساقط من طبعة دار الكتب العلمية، الأولىٰ ١٤٢١هـ.

(٢) انظر: تهذيب اللغة، للأزهري (٦/ ١٩٢)، والصِّحاح، للجوهري (٢/ ٦٦١)، وتاج العروس (١١/ ٣٤٣).

الخالق؟ ثم أن يستغني بنفسه، وأن يحتاج إليه ما سواه، وهذه صفة الخالق سبحانه، فكيف يتوهم أنه من النوع الأول. وأهل الإلحاد -القائلون بالوحدة أو الحلول أو الاتحاد- لا يقولون إنه هو الزمان، ولا إنه من جنس الأعراض والصفات؛ بل يقولون هو مجموع العالَم أو حال في مجموع العالم. فليس في الحديث شبهة لهم، لولم يكن قد بين فيه أنه -سبحانه- مقلب الليل والنهار، فكيف وفي نفس الحديث أنه بيده الأمر يقلب الليل والنهار»[(١)].

الطريق الثاني: أنَّ قوله: «وَأَنَا الدَّهْرُ» ضبطه أبو بكر بن داود الظاهري بالنصب: «أنا الدهرَ»، قال الخطابي: «وكان ابن داود ينكر رواية أصحاب الحديث هذا الحرف مضمومة الرَّاء، ويقول: لو كان كذلك لكان الدهر اسمًا معدودًا من أسماء الله ﷻ، وكان يرويه: «وأنا الدهرَ أقلب الليل والنهار»، مفتوحة الراء على الظرف، يقول: أنا طول الدهر والزمان أقلب الليل والنهار»[(٢)].

وقال ابن النحّاس[(٣)]: «يجوز فيه نصب الراء مِن قوله: «إنَّ الله هو الدهر»، والمعنىٰ: فإنَّ الله معمّر الدهر، أي: مُقيم أبد الدهر»[(٤)]. وجوّز النصب القاضي عِياض أيضًا[(٥)].

وهذا الضبط علىٰ خلاف ما عليه الجمهور، فإنهم علىٰ رواية الضم: «وأنا الدهرُ»، قال النووي: ««وأنا الدهرُ» فإنه برفع الراء، هذا هو الصواب المعروف الذي قاله الشافعيّ وأبو عُبيد وجماهير المُتقدمين والمُتأخرين»[(٦)].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٤٩٢-٤٩٣).

(٢) معالم السنن (٣/ ٣٤٧-٣٤٨).

(٣) هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل المصري النحوي، العلاّمة إمام العربيّة، صاحب التصانيف، منها: المعاني، والناسخ والمنسوخ. مات ٣٣٨هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٥/ ٤٠١)].

(٤) نقله ابن بطال في شرح صحيح البخاري (٩/ ٣٣٨)، وانظر: التمهيد لابن عبد البر (٢٣/ ٣٨٣).

(٥) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٧/ ١٨٣).

(٦) شرح صحيح مسلم (٥/ ١٥/ ٦).

وقال ابن الجوزي -متعقبًا لابن داود-: «وهذا الذي ذهب إليه باطل من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه خلاف أهل النقل، فإن المحدثين المحققين لم يضبطوا هذه اللفظة إلا بضم الراء، ولم يكن ابن داود من الحفاظ ولا من علماء النقلة.

والثاني: أن هذا الحديث قد ورد بألفاظ صحاح يبطل تأويله، فمن ذلك ما أخرجه البخاري من طريق أبي سلمة، وأخرجه مسلم من طريق أبي الزناد، كلاهما عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تقولوا يا خيبة الدهر؛ فإن الله هو الدهر»(١). وأخرج مسلم من طريق ابن سيرين عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر»(٢).

والثالث: أن تأويله يقتضي أن تكون علة النهي لم تذكر؛ لأنه إذا قال: «لا تسبوا الدهر؛ فأنا الدهر أقلب الليل والنهار» فكأنه قال: لا تسبوا الدهر فأنا أقلبه. ومعلوم أنه يقلب كل خير وشر، وتقليبه للأشياء لا يمنع من ذمها، وإنما يتوجه الأذىٰ في قوله: «يؤذيني ابن آدم» علىٰ ما أشرنا إليه»(٣).

واستدرك ابن حجر علىٰ كلام ابن الجوزي السابق، فذكر أنَّ الوجه الثاني لا يُعيّن رواية الرفع؛ ذلك أنه للمُخالف أن يقول التقدير في قوله: «فإن الله هو الدهر» يُقلّب . . . ، فترجع إلىٰ الرواية الأخرىٰ، وهي: «وَأَنَا الدَّهْرُ، أُقَلِّبُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ». وأيضًا ذكر أنَّ الوجه الثالث بترك ذكر علة النهي لا يعين الرفع؛ لأنها تعرف من السياق، أي لا ذنب له فلا تسبوه(٤).

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٦١٨٧)، ومسلم (حديث ٢٣١١).

(٢) أخرجه مسلم (حديث ٢٣١١).

(٣) كشف المشكل من حديث الصحيحين (٣/ ٣٤٧-٣٤٨)، وانظر: عمدة القاري للعيني (١٩/ ٢٣٩)، حيث ذكر ما أشار إليه ابن الجوزي -وهو موجود في كشف المُشكل-، وهو ما كانت عليه العرب إذا أصابتهم مصيبة يسبون الدهر، فينسبون ذلك إليه، ويرونه الفاعل لهذه الأشياء، ولا يرونها من قضاء الله وقدره.

(٤) فتح الباري (١٠/ ٥٨٧).

وقد رد القرطبي هذا الطريق فقال: «الرواية الصحيحة المشهورة فيه برفع الدَّهر؛ علىٰ أنه خبر (إن) إن جعلنا (أنا) فصلًا. وإن جعلناها مبتدأ؛ فهو خبره. وقد قيدها بعض الناس (الدَّهرَ) بالنصب؛ علىٰ أن تكون ظرفًا يعمل فيه (أُقَلِّبُ) فكأنه قال: أنا طولَ الدَّهر أُقلِّب الليل والنهار، ويكون (أُقلِّبُ) هو الخبر، والذي حمله علىٰ ذلك خوف أن يقال: إن الدَّهر من أسماء الله تعالىٰ، وهذا عدولٌ عمَّا صحَّ إلىٰ ما لم يصح مخافة ما لا يصح، فإنَّ الرواية الصحيحة عند أهل التحقيق بالضم، ولم يروِ الفتح من يُعتمدُ عليه، ولا يلزم من ثبوت الضم أن يكون الدَّهر من أسماء الله تعالىٰ؛ لأن أسماء الله تعالىٰ لا بدَّ فيها من التوقيف عليها، أو استعمالها استعمال الأسماء من الكثرة والتكرار، فيخبرُ به، ويناديٰ به، كما اتَّفق في سائر أسماء الله تعالىٰ؛ كالغفور، والشكور، والعليم، والحليم، وغير ذلك من أسمائه، فإنك تجدها في الشريعة وفي لسان أهلها، تارة يُخبر بها، وأخرىٰ يخبر عنها، وأخرىٰ يُدعىٰ ويُنادىٰ بها، ولم يوجد للدَّهر شيء من ذلك، فلا يكون اسمًا من أسمائه تعالىٰ. ثمَّ لو سُلِّمَ أن النصب يصحُّ في ذلك اللفظ علىٰ ذلك الوجه، فلا يصح شيء من ذلك في الرِّواية التي قال فيها: «لا تسبُّوا الدَّهر، فإنَّ الله هو الدَّهرُ»، ولم يذكر: «أقلِّبُ الليل والنهار»، ولا يصح أن يقال: إن هذه الرواية مطلقة، والأولىٰ مقيَّدةٌ؛ لأنَّا إن صرنا إلىٰ ذلك لزم نصبُ (الدَّهر) بعامل محذوف ليس في الكلام ما يدلّ عليه، ولزم حذف الخبر، ولا دليل عليه. وكل ذلك باطل من اللسان قطعًا»[1].

وبهذا تبيّن ضعف هذا الطريق.

الطريق الثالث: أنَّ الحديث فيه إثبات اسم من أسماء الله تعالىٰ وهو: الدّهر، ومعناه: القديم الأزلي، وإلىٰ هذا ذهب نُعيم بن حماد[2]، وطائفة معه

---

(١) المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٥/٥٤٨-٥٤٩).

(٢) هو أبو عبدالله نُعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث بن همام بن سَلَمة بن مالك الخُزاعي، =

من أهل الحديث والصوفية[١]، كما حكاه ابن تيمية[٢]، وهو ظاهر اختيار ابن حزم[٣].

وذكر أبو يعلىٰ أنَّ الإمام أحمد توقف في عدّ «الدهر» اسمًا من أسماء الله، فنقل عن الخلاّل[٤]، عن بِشر الأسدي[٥] أنه قال: «سألت أبا عبدالله أحمد بن حنبل عن الدهر، فلم يجبني فيه بشيء».

قال أبو يعلىٰ: «وظاهر هذا أن أحمد توقف عن الأخذ بظاهر الحديث، وامتنع من إطلاق تسمية الدهر علىٰ الله سبحانه».

ثم نقل أبو يعلىٰ عن حنبل أنه قال: «سمعت هارون الحمَّال يقول لأبي عبدالله: كنا عند سفيان بن عيينة بمكة، فحدثنا أن النبي ﷺ قال: «لا تسبوا الدهر»، فقام فتح بن سهل[٦] فقال: يا أبا محمد تقول يا دهر ارزقنا؟ فسمعت سفيان يقول: خذوه فهو جهمي، وهرب.

= المروزي، العلامة، الحافظ، الفرضي، الأعور، صاحب التصانيف، قال الذهبي: «نُعيم بن حماد من كبار أوعية العلم، لكنه لا تركن النفس إلىٰ رواياته». مات سنة ٢٢٨هـ كما رجحه ابن حجر. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٩٥)، وتهذيب التهذيب (٤/ ٢٣٥)].

(١) سيأتي التعريف بالصوفية ص: (٧٣٢).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٤٩٤).

(٣) المُحلّىٰ (مسألة ١١٢٧) عدَّ الدهر من أسماء الله تعالىٰ.

(٤) هو أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد البغدادي الخلاّل، العلاّمة الحافظ الفقيه، شيخ الحنابلة وعالمهم، مصنّف «الجامع في الفقه» من كلام الإمام أحمد، و«العلل» عن أحمد. ولم يكن قبله للإمام أحمد مذهبٌ مُستقلّ، حتىٰ تتبع هو نصوص أحمد ودوّنها، وبرهنها بعد الثلاث مئة. وُلد سنة ٢٣٤هـ أو التي تليها، فيجوز أن يكون رأىٰ الإمام أحمد، ولكنه أخذ الفقه عن خلق كثير من أصحابه، ومات سنة ٣١١هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٩٧)].

(٥) هو أبو علي بِشْر بن موسىٰ بن صالح بن شيخ بن عَمِيرة الأسدي البغدادي، الحافظ الثقة المُعمَّر، وكان الإمام أحمد يُكرمه. وُلد سنة ١٩٠هـ، ومات ٢٨٨هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ٣٥٢)].

(٦) لم أقف له علىٰ ترجمة، ولكن سُئل الإمام أحمد عن الفَتح بن سَهل صاحب مظالم محمد بن عبدالله ببغداد، فقال: «جَهمي معروف بذلك، من أصحاب بشر المريسي». [انظر: مناقب الإمام أحمد، لابن الجوزي ص: (٢٥٢)].

فقال أبو عبدالله: القوم يردون الآثار عن رسول الله ونحن نؤمن بها، ولا نرد علىٰ رسول الله ﷺ قوله».

قال أبو يعلىٰ: «وظاهر هذا أنه أخذ بظاهر الحديث، ويحتمل أن يكون قوله: «نحن نؤمن بها» راجع إلىٰ أخبار الصفات في الجملة، ولم يرجع إلىٰ هذا الحديث خاصة».

ثم نقل أبو يعلىٰ عن شيخه ابن حامد فقال: «وقد ذكر شيخنا أبو عبدالله رحمه الله هذا الحديث في كتابه وقال: لا يجوز أن يسمىٰ الله دهرًا».

ثم قال أبو يعلىٰ: «والأمر علىٰ ما قاله؛ لأنه قد روي في بعض ألفاظ هذا الحديث ما منع من حمله علىٰ ظاهره، ولم يرد في غيره من أخبار الصفات ما دل علىٰ صرفه عن ظاهره، فلهذا وجب حملها علىٰ ظاهرها، وذلك أنه روىٰ فيه: «يؤذيني ابن آدم يسب الدهر، وأنا الدهر بيدي الأمر، أقلب الليل والنهار»(١)، وفي لفظ آخر: «لي الليل والنهار أجدده وأبليه، وأذهب بملوك وآتي بملوك»(٢)، فبيّن أن الدهر الذي هو الليل والنهار خلقٌ له وبيده، وأنه يجدده ويُبليه فامتنع أن يكون اسما له. وأصل هذا الخبر أنه ورد علىٰ سبب . . .»، ثم ذكر ما تقدم في الطريق الأول(٣).

وقد ردّ هذا الطريق أيضًا ابن حِبّان(٤)، وقِوام السُّنّة الأصبهاني(٥)، ومنعا أن يكون الدهر اسمًا من أسماء الله تعالىٰ أو صفة من صفاته جل وعلا.

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٤٨١٠، ٦١٨٦)، ومسلم (حديث ٢٣١١).

(٢) أخرجه أحمد (حديث ١٠٤٣٨)، ولفظه مِن حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «لا تَسُبُّوا الدَّهْرَ، فَإِنَّ اللَّهَ ﷻ قَالَ: أَنَا الدَّهْرُ، الأَيَّامُ وَاللَّيَالِي لِي، أُجَدِّدُهَا وَأُبْلِيهَا، وَآتِي بِمُلُوكٍ بَعْدَ مُلُوكٍ». قال ابن حجر: «وسنده صحيح». فتح الباري (١٤/ ٥٢).

(٣) إبطال التأويلات (٢/ ٣٧٤-٣٧٦).

(٤) قال ابن حبان قبل (حديث ٥٧١٥): «ذِكْرُ خَبَرٍ ثَانٍ يُصَرِّحُ بِأَنَّ الدَّهْرَ يُنْسَبُ إِلَىٰ اللَّهِ جَلَّ وَعَلا عَلَىٰ حَسَبِ الْخَلْقِ، دُونَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مِنْ صِفَاتِهِ جَلَّ رَبُّنَا وَتَعَالَىٰ عَنْهُ».

(٥) الحُجّة في بيان المَحجّة (١/ ٧٧).

كما ردّ القاضي عِياض هذا الطريق فقال: «ذكر من لا تحقيق له أن الدهر اسم من أسماء الله، وهذا جهل من قائله، وذريعة إلىٰ مضاهاة قول الدهرية والمعطلة. والمعنىٰ فيه ما تقدم، ويفسره الحديث الآخر نفسه بقوله: «فإني أنا الدهر، أقلب ليله ونهاره»، وهذا هو معنىٰ ما أشار إليه المفسرون من أن فاعل ذلك في الدهر هو الله ﷻ، والدهر مدة زمان الدنيا»(١).

وقال ابن تيمية: «ورووا في بعض الأدعية: يا دهر، يا ديهور، يا ديهار، وهذا المعنىٰ صحيح؛ لأن الله سبحانه هو الأول ليس قبله شيء، وهو الآخر ليس بعده شيء؛ فهذا المعنىٰ صحيح، إنما النزاع في كونه يسمىٰ دهرا بكل حال. فقد أجمع المسلمون -وهو مما عُلم بالعقل الصريح- أن الله ﷻ ليس هو الدهر الذي هو الزمان أو ما يجري مجرىٰ الزمان»(٢).

وقال ابن عثيمين في رد هذا الطريق: «فأما مدلول الحديث؛ فإن السابين للدهر لم يريدوا سب الله، وإنما أرادوا سب الزمن؛ فالدهر هو الزمن في مرادهم، وأما الأصل في أسماء الله؛ فالأصل في أسماء الله أن تكون حسنىٰ؛ أي: بالغة في الحسن أكمله، فلا بد أن تشتمل علىٰ وصف ومعنىٰ هو أحسن ما يكون من الأوصاف والمعاني في دلالة هذه الكلمة، ولهذا لا تجد في أسماء الله تعالىٰ اسما جامدًا أبدًا؛ لأن الاسم الجامد ليس فيه معنىٰ أحسن أو غير أحسن، لكن أسماء الله كلها حسنىٰ؛ فيلزم من ذلك أن تكون دالة علىٰ معان، والدهر اسم من أسماء الزمن ليس فيه معنىٰ إلا أنه اسم زمن، وعلىٰ هذا؛ فينتفي أن يكون اسمًا لله تعالىٰ لوجهين:

الأول: أن سياق الحديث يأباه غاية الإباء.

الثاني: أن أسماء الله حسنىٰ، والدهر اسم جامد، لا يحمل معنىٰ إلا أنه اسم للأوقات.

---

(١) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٧/ ١٨٤).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٤٩٤).

فلا يحمل المعنىٰ الذي يوصف بأنه أحسن، وحينئذ فليس من أسماء الله تعالىٰ، بل إنه الزمن، ولكن مقلب الزمن هو الله، ولهذا قال: (أقلب الليل والنهار)»[١].

ومما يدل علىٰ ضعف هذا الطريق أيضًا إضافة علىٰ ما تقدم: قول سليمان بن عبدالله في تيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد: «فقد تبين بهذا خطأ ابن حزم في عدّه الدهر من أسماء الله الحسنىٰ، وهذا غلط فاحش، ولو كان كذلك لكان الذين قالوا: «﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾، مصيبين»[٢].

الخلاصة:

أنَّ الطريق الأول أصح الطرق وأقواها[٣]، والله تعالىٰ أعلم.



---

(١) القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد ص: (٥٢٧).

(٢) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد ص: (٥٣٠).
قال أبو عُبيد في غريب الحديث (٢/ ١٤٥-١٤٦): «وقد رأيت بعض مَن يُتهم بالزندقة والدّهرية يحتج بهذا الحديث، ويقول: ألا تراه يقول: فإنَّ الله هو الدهر! فقلتُ: وهل كان أحدٌ يسبّ الله في آباد الدّهر؟ . . .». ثم ذكر تأويل الحديث كما في الطريق الأول.

(٣) تنبيه: ولا يرد علىٰ حديث النهي عن سب الدهر ما ورد من النصوص في ذم الدنيا؛ قال ابن رجب: «واعلم أن الذمَّ الوارد في الكتاب والسنة للدنيا ليس هو راجعًا إلىٰ زمانها الذي هو الليل والنهار، المتعاقبان إلىٰ يوم القيامة . . . وليس الذمّ راجعًا إلىٰ مكان الدنيا الذي هو الأرض التي جعلها الله لبني آدم مهادًا وسكنًا، ولا إلىٰ ما أودعه الله فيها من الجبال والبحار والأنهار والمعادن، ولا إلىٰ ما أنبته فيها من الشجر والزرع، ولا إلىٰ ما بثَّ فيها من الحيوانات وغير ذلك، فإن ذلك كلَّه من نعم الله علىٰ عباده بما لهم فيه من المنافع، ولهم به من الاعتبار والاستدلال علىٰ وحدانية صانعه وقدرته وعظمته، وإنما الذمُّ راجعٌ إلىٰ أفعال بني آدم الواقعة في الدنيا؛ لأن غالبها واقع علىٰ غير الوجه الذي تُحمد عاقبته، بل يقع علىٰ ما تضر عاقبته، أو لا تنفع . . .». جامع العلوم والحِكَم ص: (٥٤٩).

المبحث الخامس

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في النهي عن استعمال ألفاظ مُضافة لغير الله تعالى

الحديث المُشكل:

عن عبدالله بْنِ الشِّخِّيرِ رضي الله عنه، قال: انْطَلَقْتُ فِي وَفْدِ بَنِي عَامِرٍ إِلَىٰ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقُلْنَا: أَنْتَ سَيِّدُنَا. فَقَالَ: «السَّيِّدُ اللهُ تَبارَكَ وتَعَالىٰ»، قُلْنَا: وَأَفْضَلُنَا فَضْلًا، وَأَعْظَمُنَا طَوْلًا. فَقَالَ: «قُولُوا بِقَوْلِكُمْ، أَوْ: بَعْضِ قَوْلِكُمْ، وَلا يَسْتَجْرِيَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ(١)»(٢).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ عَبْدِي وَأَمَتِي، كُلُّكُمْ عَبِيدُ اللهِ، وَكُلُّ نِسَائِكُمْ إِمَاءُ اللهِ، وَلَكِنْ لِيَقُلْ: غُلامِي، وَجَارِيَتِي، وَفَتَايَ، وَفَتَاتِي»(٣).

---

(١) الجَرِيُّ -غير مهموز-: الوكيلُ؛ يعني: لا يجعلنَّكُمُ الشيطانُ ولا يتخذنَّكم وُكلاءَ نفسِه في الإضلال والتكلُّم بكلماتِ الكفرِ والبدَعِ والفِسْق. [انظر: معالم السنن (٣/ ٢٨٧)، والمفاتيح في شرح المصابيح، للمُظْهري (٥/ ١٩٨)، وتاج العروس (٣٧/ ٣٥٠) مادة: (جري)].

(٢) أخرجه أحمد (حديث ١٦٣٠٧، ١٦٣١١، ١٦٣١٦)، والبخاري في الأدب المُفرد (حديث ٢١١)، وأبو داود (حديث ٤٧٢٥)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠١٨٤)، وابن منده في التوحيد (حديث ٢٨٠)، والبيهقي في الأسماء والصفات (حديث ٣٣) وغيرهم، مِن طريق مُطرِّف، عن أبيه، به، نحوه.

قال ابن حجر: «ورجاله ثقات، وقد صححه غير واحد». [فتح الباري (٦/ ٣٨٥)].

(٣) أخرجه مسلم (حديث ٢٣١٣).

وفي لفظ: «وَلا يَقُلِ الْعَبْدُ: رَبِّي، وَلَكِنْ لِيَقُلْ: سَيِّدِي»(١).

وفي لفظ: «لا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ: عَبْدِي وَأَمَتِي، وَلا يَقُولَنَّ الْمَمْلُوكُ: رَبِّي وَرَبَّتِي، لِيَقُلِ الْمَالِكُ: فَتَايَ وَفَتَاتِي، وَلْيَقُلِ الْمَمْلُوكُ: سَيِّدِي وَسَيِّدَتِي، فَإِنَّهُمُ الْمَمْلُوكُونَ، وَالرَّبُّ اللهُ ﷻ»(٢).

وفي لفظ: «وَلا يَقُلِ الْعَبْدُ لِسَيِّدِهِ: مَوْلايَ، فَإِنَّ مَوْلاكُمُ اللهُ ﷻ»(٣).

---

(١) أخرجه مسلم (حديث ٢٣١٣).

(٢) أخرجه أحمد (حديث ٩٤٥١، ١٠٣٦٨، ١٠٦٠٣)، والبخاري في الأدب المُفرد (حديث ٢١٠)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠١٨٢)، وغيرهم مِن طريق محمد بن سيرين، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه.

وإسناده بصريٌّ صحيح، فشيخ البخاري: حجاج بن مِنْهال الأنماطي البصري، ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ١١٣٧)].

وشيخ حجاج: حماد بن سلمة البصري، ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ١٤٩٩)].

وشيخ حماد -عند أحمد والبخاري وغيرهما-: أيوب بن أبي تميمة السَّخْتِيَانِي البصري، ثقة ثبت حجة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٦٠٥)].

وشيخ حماد الثاني -عند البخاري-: حبيب بن الشهيد الأزدي البصري، ثقة ثبت. [تقريب التهذيب (ترجمة ١٠٩٧)].

وشيخ حماد الثالث -عند البخاري-: هشام بن حسان الأزدي البصري، ثقة، من أثبت الناس في ابن سيرين، قاله ابن حجر. [تقريب التهذيب (ترجمة ٧٢٨٩)].

وشيخ أيوب، وحبيب، وهشام: محمد بن سيرين الأنصاري البصريّ، ثقة ثبت كبير القدر. [تقريب التهذيب (ترجمة ٥٩٤٧)].

(٣) أخرج حديث أبي هريرة ﷺ بألفاظه مسلم (حديث ٢٣١٣).

فذكر الاختلاف عن الأعمش في ألفاظ هذا الحديث، فقدّم لفظ جرير بن عبد الحميد، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ عَبْدِي، فَكُلُّكُمْ عَبِيدٌ، وَلَكِنْ لِيَقُلْ: فَتَايَ. وَلا يَقُل الْعَبْدُ: رَبِّي، وَلَكِنْ لِيَقُلْ: سَيِّدِي».

ثم ذكر مسلم لفظ أبي معاوية -من طريق ابن أبي شيبة وأبي كُريب-، ولفظ وكيع -من طريق أبي سعيد الأشج-، كلاهما (أبو معاوية ووكيع) عن الأعمش، عن أبي صالح، به، نحوه - بزيادة عندهما: «وَلا يَقُلِ الْعَبْدُ لِسَيِّدِهِ: مَوْلايَ»، وعند أبي معاوية زيادة أخرىٰ: «فَإِنَّ مَوْلاكُمُ اللهُ ﷻ».

كما أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠١٨١)، وأبو عوانة في مستخرجه علىٰ صحيح =

. . . .

= مسلم (حديث ٩٤١٠) مِن طريق أبي معاوية، عن الأعمش، عن أبي صالح، به، نحوه - بهذه الزيادة: «وَلا يَقُل أحدكم: مَوْلايَ، فَإِنَّ مَوْلاكُمُ اللهُ».

الاختلاف عن وكيع في روايته عن الأعمش:

أخرج الحديث أحمد (حديث ٩٧٢٩) عن وكيع، عن الأعمش، عن أبي صالح، به، نحوه -بدون هذه الزيادة-.

فخالف أحمد بهذا -في عدم ذكر الزيادة في طريق وكيع- أبا سعيد الأشج عبدالله بن سعيد الكِندي -الراوي عن وكيع كما عند مسلم-، وهو ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٣٣٥٤)].

كما أنَّ أبا سعيد الأشج قد تُوبع مِن: إبراهيم بن عبدالله بن أبي الخَيبَري العبسي القصَّار، فقد رواه عن وكيع، عن الأعمش، عن أبي صالح، به، نحوه -بهذه الزيادة-.

أخرجه أبو عوانة في مستخرجه علىٰ صحيح مسلم (حديث ٩٤١٢)، وأبو نُعيم الأصبهاني في أخبار أصبهان (ص٣٣١)، وابن عساكر في معجم شيوخه (حديث ١٠٠٧) مِن طريق إبراهيم، عن وكيع، به، نحوه.

وإبراهيم القصَّار مُحدِّث مُعمَّر صدوق جائز الحديث، وهو خاتمة أصحاب وكيع وآخر مَن روىٰ عنه، كما ذكر ذلك المزّي والذهبي. [انظر: تهذيب الكمال (٣٠/ ٤٦٧)، وسير أعلام النبلاء (١٣/ ٤٣)].

والحديث بهذه الزيادة مُخرّج في نسخة وكيع، عن الأعمش، وهي مِن طريق إبراهيم القصّار (حديث ٩).

وهذا يُرجح ثبوت الزيادة عن وكيع، وأنها محفوظة عنه، وعليه فالوجه الذي رواه أبو سعيد الأشج وإبراهيم القصّار أرجح، والله تعالىٰ أعلم.

الاختلاف عن الأعمش:

وبهذا يُعلم أنَّ الحديث بهذه الزيادة مرويٌّ مِن طريق الأعمش وحسب، وقد اختُلف عليه:

فرواه مِن أصحابه -بدون الزيادة-: سفيان الثوري، وعبدالله بن نُمير، ويعلىٰ بن عُبيد، وجرير بن عبد الحميد.

أخرجه أحمد (حديث ١٠٤٣٦) عن عبدالله بن نُمير ويعلىٰ بن عُبيد.

ومسلم (حديث ٢٣١٣) مِن طريق جرير.

وأبو عوانة في مستخرجه علىٰ صحيح مسلم (حديث ٩٤١١) مِن طريق عبدالله بن نُمير.

وأبو عوانة في مستخرجه علىٰ صحيح مسلم (حديث ٩٤١٠) مِن طريق يعلىٰ بن عُبيد وقرنه بأبي معاوية، وساق لفظ أبي معاوية، ونبّه علىٰ ذلك.

والخرائطي في مكارم الأخلاق (حديث ٦٥٢) مِن طريق يعلىٰ بن عُبيد وقرنه بأبي معاوية، وساق لفظ أبي معاوية، ولم يُنبّه علىٰ الاختلاف بينهما. =

. . . .

= والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ١٥٦٨)، والخرائطي في مكارم الأخلاق (حديث ٦٥٣) مِن طريق سفيان الثوري.

والبغوي في شرح السنة (حديث ٣٣٨١) مِن طريق يعلىٰ بن عُبيد.

أربعتهم (عبدالله بن نُمير، ويعلىٰ بن عُبيد، وجرير بن عبد الحميد، والثوري) عن الأعمش، به، نحوه -بدون الزيادة-.

وخالف الأربعة -عبدالله بن نُمير، ويعلىٰ بن عُبيد، وجرير بن عبد الحميد، والثوري-: أبو معاوية الضرير، ووكيع، فروياه عن الأعمش، به، بذكر الزيادة، كما تقدم تخريجه قريبًا.

وهما ثقتان مُقدّمان في أصحاب الأعمش، إلا أنَّ الوجه الذي لم يشتمل علىٰ هذه الزيادة أقرب، لأمور:

الأول: أنَّه مِن رواية سفيان الثوري، وهو أثبت أصحاب الأعمش، وقدّمه علىٰ أبي معاوية ووكيع وغيرهما: يحيىٰ بن معين، وأحمد بن حنبل، وأبو حاتم الرّازي، وغيرهم. [انظر: شرح علل الترمذي، لابن رجب (٢/ ٥٢٩-٥٣٤)].

والثاني: أنَّ سفيان قد تُوبع مِن جماعة من ثقات أصحاب الأعمش، كابن نُمير، وغيره.

والثالث: أنَّ الزيادة اشتملت علىٰ مخالفة مِن جهتين:

الأولىٰ: للمحفوظ من الحديث مِن طرق متعددة في الصحيحين وغيرهما:

فقد أخرجه البخاري (حديث ٢٥٦٧)، ومسلم (حديث ٢٣١٣) مِن طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن همام بن مُنبّه، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه -بدون هذه الزيادة-.

وأيضًا أخرجه مسلم (حديث ٢٣١٣) مِن طريق إسماعيل بن جعفر، عن العلاء، عن أبيه، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه -بدون هذه الزيادة-.

وأيضًا أخرجه أحمد (حديث ٩٤٥١)، والبخاري في الأدب المُفرد (حديث ٢١٠)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠١٨٢)، وغيرهم مِن طريق محمد بن سيرين، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه -بدون هذه الزيادة-. قال ابن حجر: «وقد رواه محمد بن سيرين عن أبي هريرة فلم يتعرّض للفظ المولىٰ إثباتًا ولا نفيًا . . .». فتح الباري (٦/ ٣٨٧).

والثانية: للمعنىٰ الثابت في الصحيحين من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن همام بن مُنبّه، عن أبي هريرة ﷺ، وفيه: «وَلْيَقُلْ: سَيِّدِي، مَوْلايَ».

وقد ذكر هذا الوجه القرطبي في المُفهم (٥/ ٥٥٣-٥٥٤)، فقال: «وقوله: «ولا يقل أحدُكم: ربِّي، وليقل: سيِّدي ومولاي»؛ هذا اللفظُ متفقٌ عليه عند أكثر الرواة. وفي الأمِّ من رواية أبي سعيدٍ الأشجّ، وأبي معاوية عن الأعمش مرفوعًا: «ولا يقل العبدُ لسيِّده: مولاي». وانفرد أبو معاوية؛ فزاد: «وإن الله مولاكم». وقد رواه عن الأعمش جرير، ولم يذكر ذلك. وقد رُوي من طرق متعددة =

المُعارض:

قال تعالىٰ: ﴿وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِ﴾ [يوسف: ٢٥].

وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [يوسف: ٢٣].

وقال تعالىٰ: ﴿وَقَالَ لِلَّذِى ظَنَّ أَنَّهُۥ نَاجٍ مِّنْهُمَا ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيْطَٰنُ ذِكْرَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٤٢].

وقال تعالىٰ: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا﴾ [النحل: ٧٥].

وقال تعالىٰ: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾ [النور: ٣٢].

= مشهورة، وليس ذلك مذكورًا فيها، بل: اللفظ الأول. فظهر بهذا: أن اللفظ الأول أرجح. وإنما صرنا للترجيح للتعارض بين الحديثين، فإنَّ الأول يقتضي إباحة قول العبد: مولاي. والثاني يقتضي منعه من ذلك، والجمع متعذر، والعلم بالتاريخ مفقود، فلم يَبْقَ إلا الترجيح؛ كما ذكرناه، والله تعالىٰ أعلم».

والرابع: رجح الوجه الذي لم يشتمل علىٰ الزيادة: القاضي عياض، والقرطبي، وهو ظاهر سياق ابن حجر للخلاف، وأيضًا ظاهر صنيع الإمام مسلم إعلال هذه الزيادة؛ من تقديمه طريق جرير علىٰ طريق أبي معاوية ووكيع.

وأيضًا ظاهر صنيع النسائي فإنه ترجم لها بقوله: «النهي عن أن يقول المملوك لمالكه مولاي» فبدأ بذكر الحديث بلفظ النهي، مِن طريق أبي معاوية، عن الأعمش، ثم ثنّىٰ بذكره من طريق ابن سيرين بدون ذكر النهي، فيحتمل أنه يُعل الأول بالثاني.

وقد حكم المُحدّث الألباني في السلسلة الصحيحة بشذوذ هذه الزيادة.

وكذا المحدّث عبدالله السعد حكم بشذوذ هذه الزيادة في شرح المُوقِظة، لأنَّ الحديث واحد، فلابد من الترجيح كما تقدم في كلام القرطبي.

[انظر: صحيح مسلم (حديث ٢٣١٣)، والسنن الكبرىٰ (حديث ١٠١٨١)، وإكمال المعلم بفوائد مسلم (٧/ ٩٠)، والمفهم، للقرطبي (٥/ ٥٥٤)، وشرح صحيح مسلم للنووي (٥/ ١٥/ ١٠)، وفتح الباري (٦/ ٣٨٧)، السلسلة الصحيحة، للألباني (حديث ٨٠٣)، والمُفصَّل في شرح المُوقِظة ص: (٣١٣-٣١٤)].

وبهذا يتبين عدم ثبوت النهي عن قول: مولاي، والله تعالىٰ أعلم.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»(١).

وعن أبي سعيد الخُدْريّ رضي الله عنه، أنَّ النبيّ ﷺ قال لسعد بن معاذ رضي الله عنه حين قدم عليهم لمَّا نزلت بنو قُريظة علىٰ حُكمه: «قُومُوا إِلَىٰ سَيِّدِكُمْ»(٢).

وعَنْ أَبِي بَكْرَةَ رضي الله عنه قال: رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَلَىٰ الْمِنْبَرِ، وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ إِلَىٰ جَنْبِهِ، وَهُوَ يُقْبِلُ عَلَىٰ النَّاسِ مَرَّةً وَعَلَيْهِ أُخْرَىٰ، وَيَقُولُ: «إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ، وَلَعَلَّ اللهَ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ عَظِيمَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ»(٣).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «لا يَقُلْ أَحَدُكُمْ: أَطْعِمْ رَبَّكَ، وَضِّئْ رَبَّكَ، اسْقِ رَبَّكَ، وَلْيَقُلْ: سَيِّدِي، مَوْلايَ، وَلا يَقُلْ أَحَدُكُمْ: عَبْدِي، أَمَتِي، وَلْيَقُلْ: فَتَايَ، وَفَتَاتِي، وَغُلامِي»(٤).

وعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «مَوْلَىٰ الْقَوْمِ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»(٥).

وعن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِذَا نَصَحَ الْعَبْدُ سَيِّدَهُ، وَأَحْسَنَ عِبَادَةَ رَبِّهِ، كَانَ لَهُ أَجْرُهُ مَرَّتَيْنِ»(٦).

وعَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ رضي الله عنه، أنَّ رسول الله ﷺ قال في ضالة الإبل: «دَعْهَا حَتَّىٰ يَجِدَهَا رَبُّهَا»(٧).

---

(١) أخرجه مسلم (حديث ٢٣٤٧).

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٣٠٥٥)، ومسلم (حديث ١٨١٦).

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٢٧٢١).

(٤) أخرجه البخاري (حديث ٢٥٦٧)، ومسلم (حديث ٢٣١٣) مِن طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن همام بن مُنبِّه، عن أبي هريرة رضي الله عنه، به، نحوه.

(٥) أخرجه البخاري (حديث ٦٧٦٩).

(٦) أخرجه البخاري (حديث ٢٥٦٥)، ومسلم (حديث ١٧٠٤).

(٧) أخرجه البخاري (حديث ٢٤٥١)، ومسلم (حديث ١٧٧٠).

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّىٰ يَكْثُرَ فِيكُمُ الْمَالُ فَيَفِيضَ، حَتَّىٰ يُهِمَّ رَبَّ الْمَالِ مَنْ يَقْبَلُ صَدَقَتَهُ»(١) (٢).

وجه الإشكال:

اشتمل هذا المبحث علىٰ ثلاثة إشكالات(٣):

الإشكال الأول: أنّه ورد عن النبي ﷺ النهي عن استعمال لفظ: السيد مضافًا لغير الله تعالىٰ، إلا أنه ورد عن النبي ﷺ ما يُخالف ذلك في الظاهر من إباحة إطلاق هذا اللفظ مضافًا لغير الله تعالىٰ، فأورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج إلىٰ الجواب عنه.

الإشكال الثاني: أنّه ورد عن النبي ﷺ النهي عن استعمال لفظ: المولىٰ مضافًا لغير الله تعالىٰ، إلا أنه ورد عن النبي ﷺ ما يُخالف ذلك في الظاهر من إباحة إطلاق هذا اللفظ مضافًا لغير الله تعالىٰ، فأورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج إلىٰ الجواب عنه.

الإشكال الثالث: أنّه ورد عن النبي ﷺ النهي عن استعمال ألفاظ: الرب، والعبد، والأمة مضافةً لغير الله تعالىٰ، إلا أنه ورد عن النبي ﷺ ما يُخالف ذلك في الظاهر من إباحة إطلاق هذه الألفاظ مضافة لغير الله تعالىٰ، فأورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج إلىٰ الجواب عنه.

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ١٤٢٢)، ومسلم (حديث ١٠٢٦).

(٢) انظر: باب كراهية التطاول علىٰ الرقيق، وقوله: عبدي أو أمتي، من كتاب العتق في صحيح الإمام البخاري، حيث ساق جملة مِن الأخبار في هذا المعنىٰ، مشيرًا إلىٰ هذا الإشكال، كما نبّه علىٰ ذلك ابن حجر في فتح الباري (٦/ ٣٨٣، ٣٨٥).

(٣) نظرًا لكون النهي عن استعمال الألفاظ الواردة في الأخبار، وإباحتها، ورد في أخبار متفرقة، جرىٰ تقسيم أوجه الإشكال إلىٰ ثلاثة بحسب ورودها في الأخبار، ودفع العلماء لإشكالها جرىٰ علىٰ ذلك.

۞ مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر **الإشكال الأول**؛ وهو النهي عن استعمال لفظ: السيد، مضافًا لغير الله تعالىٰ: البخاري[١]، والنسائي[٢]، والخطابي[٣]، والقاضي عياض[٤]، والنووي[٥]، وابن القيم[٦]، وابن المُلقن[٧]، وابن حجر[٨]، ومحمد ابن المَلَك الرُّومي[٩]، والملا علي القاري[١٠]، وفضل الله الجيلاني[١١].

وذكر **الإشكال الثاني**؛ وهو النهي عن استعمال لفظ: المولىٰ، مضافًا لغير الله تعالىٰ: البغوي[١٢]، والقاضي عياض[١٣]، والقرطبي[١٤]،

---

(١) ترجم في صحيحه علىٰ الأخبار المُتقابلة أعلاه بباب: «كراهية التطاول علىٰ الرقيق، وقوله: عبدي أو أمتي ... وقال النبي ﷺ: قُوموا إلى سَيِّدِكم...» قبل (حديث ٢٥٦٥)، وترجم في الأدب المُفرد قبل (حديث ٢١٠): «باب هل يقول: سيّدي؟» وذكر الأخبار المُتقابلة في ذلك.

(٢) ترجم في السنن الكبرىٰ قبل (حديث ١٠١٨٤): «ذكر اختلاف الأخبار في قول القائل: سيدنا، وسيّدي» وذكر الأخبار المُتقابلة في ذلك.

(٣) معالم السنن (٣/ ٢٨٦).

(٤) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٧/ ١٨٩).

(٥) شرح صحيح مسلم (٥/ ١٥/ ١٠)، والأذكار ص: (٥٨١).

(٦) بدائع الفوائد (٣/ ١١٧٥)، وتحفة المولود (ص١٨٣).

(٧) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٦/ ٢٢٩-٢٣٠).

(٨) فتح الباري (٦/ ٣٨٥).

(٩) شرح مصابيح السُّنّة (٥/ ٢٧٠).

وابن الملَك هو الفقيهُ محمد بنُ عزِّ الدِّينِ الفقيه عبدِ اللطيف بنِ عبد العزيز، الرُّوميُّ الكرمانيّ، الحنفيُّ، المعروف بـ «ابن المَلَك»، فقيه حنفي، وصاحب كتاب مبارق الأزهار والده -عبد اللطيف-، والابن -المُترجم له هنا- صاحب شرح المصابيح. مات سنة ٨٥٤هـ. [انظر الأعلام (٦/ ٢١٧)].

(١٠) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٩/ ١٢٥).

(١١) فضل الله الصمد في توضيح الأدب المُفرد (١/ ٤٣٧).

(١٢) شرح السنة، بعد (حديث ٣٣٨١).

(١٣) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٧/ ١٨٩).

(١٤) المُفهم لِما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٥٥٣).

والنووي[١]، والعراقي[٢]، وابن حجر[٣]، والعيني[٤]، والملا علي القاري[٥].

وذكر **الإشكال الثالث**؛ وهو النهي عن استعمال لفظ: الرب، والعبد، والأمة، مضافةً لغير الله تعالىٰ: الخطابي[٦]، وابن بطال[٧]، وابن حزم[٨]، والقاضي عياض[٩]، وابن الجوزي[١٠]، والقرطبي[١١]، والنووي[١٢]، وابن تيمية[١٣]، والطِّيبي[١٤]، وابن المُلقن[١٥]، والعراقي[١٦]، وابن حجر[١٧]، والعيني[١٨]، والملا علي القاري[١٩].

---

(١) شرح صحيح مسلم (٥/ ١٥/ ١٠).
(٢) طرح التثريب (٤/ ٢٧٧).
(٣) فتح الباري (٦/ ٣٨٦).
(٤) عمدة القاري (١٣/ ١٦١).
(٥) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٩/ ١٧).
(٦) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٢/ ١٢٧١).
(٧) شرح صحيح البخاري (٧/ ٦٨).
(٨) المُحلّىٰ (مسألة ١٧٠٤).
(٩) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٧/ ١٨٧).
(١٠) كشف المشكل من حديث الصحيحين (٣/ ٥٠٣).
(١١) المُفهم لِما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٥٥٢-٥٥٥).
(١٢) شرح صحيح مسلم (٥/ ١٥/ ٩).
(١٣) مجموع الفتاوىٰ (١٥/ ١١٨).
(١٤) شرح مشكاة المصابيح (١٠/ ٣٠٨٨).
(١٥) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٦/ ٢٣٠).
(١٦) طرح التثريب (٤/ ٢٧٥).
(١٧) فتح الباري (٦/ ٣٨٥).
(١٨) عمدة القاري (١٣/ ١٥٧).
(١٩) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٩/ ١٧).

دفع الإشكال:

اشتمل هذا المبحث على ثلاثة إشكالات، مرتبط بعضها ببعض، مِن جهة منع استعمال واحد من هذه الألفاظ مضافًا لغير الله تعالىٰ، مع ما ورد من الإباحة في الجميع، وهذا المبحث راجعٌ إلىٰ الأدب في الألفاظ.

الإشكال الأول -وهو النهي عن استعمال لفظ: السيد، مضافًا لغير الله تعالىٰ-:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلكي الجمع، والترجيح، علىٰ النحو التالي:

المسلك الأول: مسلك الجمع، ولهم في ذلك ثلاثة طُرق:

الطريق الأول: صرف النهي من التحريم إلىٰ كراهة التنزيه، بقرينة الأخبار الدالة علىٰ الإباحة، ويكون النهي من باب الأدب والإرشاد إلىٰ ما هو أولىٰ.

وهذا الطريق ذكره كثير من الشُرَّاح في هذا الإشكال وغيره مما في معناه مما جاء في هذا المبحث(١)، ولهذا قال ابن حجر -في مطلع كلامه علىٰ أخبار المبحث المُتقابلة كما ساقها البخاري-: «واتفق العلماء علىٰ أنَّ النهي الوارد في ذلك للتنزيه، حتىٰ أهل الظاهر، إلا ما سنذكره عن ابن بطّال في لفظ الرب»(٢).

وقد تكلّم العلماء عن معنىٰ نهي النبي ﷺ عن استعمال لفظ السيّد مضافًا لغير الله تعالىٰ، ومما ذكروا في ذلك:

أولًا: أنَّ مراد النبي ﷺ بقوله: «السَّيِّدُ اللهُ» أي: السُّؤدد حقيقة لله ﷻ، وهو وصف للربّ جلّ وعلا علىٰ الإطلاق، فإنَّ سيّد الخلق هو مالكُ أمرهم

---

(١) انظر: المُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/ ٥٥٢-٥٥٥)، وشرح صحيح مسلم، للنووي (٥/ ١٥/ ١٠)، وطرح التثريب (٤/ ٢٧٦).

(٢) فتح الباري (٦/ ٣٨٣)، وانظر: طرح التثريب (٤/ ٢٧٨-٢٧٩).

الذي إليه يرجعون، وبأمره يعملون، وعن قوله يصدرون، فإذا كانت الملائكة والإنس والجنُّ خلقًا له ﷻ وملكًا، ليس لهم غنىً عنه طرفة عين، وكلُّ رغباتهم إليه، وكلُّ حوائجهم إليه، كان هو ﷻ: السيّد علىٰ الحقيقة، ولهذا رُوي عن ابن عبّاس رضي الله عنهما في تفسير قول الله ﷻ: ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢]، أنه قال: «السيّد الذي كمُل سُؤدَدُهُ»(١). ذكر هذا المعنىٰ ابن القيم(٢).

كما أنَّ وجه إباحة إطلاق السيّد علىٰ غير الله: لكون مرجع السِّيادة إلىٰ معنىٰ الرئاسة علىٰ مَن تحت يده، والسياسة له، وحسن التدبير لأمره، ولذلك سُمّيَ الزوجُ سيِّدًا، كما قال تعالىٰ: ﴿وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِۚ﴾ [يوسف: ٢٥]. ذكره الخطابي(٣).

وقال القاضي عِياض: «قيل: إن لفظ السيّد غير مُستعمل في حق الله استعمال الرب، ولا مُتداول علىٰ الألسن مِن صفاته، ولا جاء في الكتاب، ولا في حديث متواتر تسميته بذلك، وقد كره مالك الدعاء بسيّدي، وإن كان الله هو السيّد حقيقة»(٤).

قلتُ: ولا يلزم المعنىٰ الذي ذكره لأجل عدّه من الأسماء الحسنىٰ، بل يكفي ثبوت النصّ به؛ فإنَّ «السيّد» ثبت بالحديث الصحيح -حديث عبدالله بن الشِّخِّير رضي الله عنه- أنه اسمٌ مِن أسماء الله تعالىٰ، ويكفي ذلك لعدّه من الأسماء الحسنىٰ، قال البيهقي -في تعداد أسماء الله ﷻ-: «ومنها: السيّد، وهذا اسمٌ لم يأت به الكتاب، ولكنه مأثورٌ عن الرسول ﷺ»(٥). وقال ابن القيم: «فإنَّ السيِّد إذا أُطلق عليه تعالىٰ فهو بمعنىٰ المالك والمولىٰ

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (٢٤/ ٧٣٦).

(٢) تحفة المودود بأحكام المولود ص: (١٨٣-١٨٤)، وانظر: معالم السنن، للخطابي (٣/ ٢٨٦).

(٣) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٢/ ١٢٧١).

(٤) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٧/ ١٨٩).

(٥) الأسماء والصفات، للبيهقي (١/ ١٠٨). وانظر في عدّه من أسماء الله تعالىٰ: شرح الكافية الشافية، لابن عثيمين (٣/ ١٨٠)، وصفات الله ﷻ الواردة في الكتاب والسنة، للسَّقّاف ص: (٢٢٨).

والربّ، لا بالمعنىٰ الذي يُطلق علىٰ المخلوق»(١).

وأما كون الإمام مالك كره الدعاء بسيّدي، فلعله لم يبلغه الحديث، كما دل علىٰ ذلك ما نقله الباجي حيث قال: «ولا بأس أن يقول العبد لسيّده: يا سيدي. قال مالكٌ: قال الله تعالىٰ: ﴿وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِ﴾ [يوسف: ٢٥]. وقال الله ﷻ: ﴿وَسَيِّدًا وَحَصُورًا﴾ [آل عمران: ٣٩]. وقيل له: يقولون السيد هو الله تعالىٰ؟ قال مالك: أين هذا في كتاب الله، إنما في القرآن: ربنا، ربنا»(٢)، ونقله ابن المُلقن وزاد: «قيل: أتكره أن ندعو يا سيدي؟ قال: ما في القرآن أحبّ إليّ ودعاء الأنبياء»(٣).

ثانيًا: أنَّ النبي ﷺ نهاهم عن وصفه بالسيّد لكونهم قومٌ حديثٌ عهدهم بالإسلام، وكانوا يحسبون أنَّ السيادة بالنبوة كهي بأسباب الدنيا، وكان لهم رُؤساء يُعظمونهم وينقادون لأمرهم ويُسمونهم السادات، فعلّمهم الثناء عليه، وأرشدهم إلىٰ الأدب في ذلك، فقال ﷺ: «قولوا بقولكم» يُريد: قولوا بقول أهل دينكم وملتكم وادعوني نبيًّا ورسولًا كما سمّاني الله ﷻ في كتابه، ولا تُسمّوني سيّدًا كما تسمون رؤساءكم وعظماءكم، ولا تجعلوني مثلهم، فإني لست كأحدهم؛ إذ كانوا يَسُودونكم بأسباب الدنيا، وأنا أسودكم بالنبوة والرسالة، فسموني رسولًا نبيًّا. ذكره الخطابي(٤).

ثالثًا: أنّ النبي ﷺ إنما قال: «السَّيِّدُ اللهُ» علىٰ طريق التواضع، وكراهة المدح في الوجه، وإلا فقد ثبت عنه ﷺ استعمال هذا اللفظ لغير الله. والسيّد: رئيس القوم ومُعظمهم ومُقدّمهم في الخير والفضْل، والقائم بأمورهم ومصالحهم، وعليه فليس في قول العبد: سيّدي. إشكال، إذ قد يستعمله غير

(١) بدائع الفوائد (٣/ ١١٧٦).
(٢) المنتقىٰ شرح موطأ مالك (٩/ ٤٧٥).
(٣) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٦/ ٢٢٩).
(٤) معالم السنن، للخطابي (٣/ ٢٨٦).

العبد، ولا فيه ما يدخل لبْسًا ولا كِبْرًا ولا تشبهًا بالخالق. ذكره القاضي عِياض[(١)].

الطريق الثاني: تخصيص النهي بحال إطلاق لفظ السيّد علىٰ غير المالك، والإذن بإطلاقه علىٰ المالك.

ذكره ابن حجر، وقال: «وقد كان بعض أكابر العلماء يأخذ بهذا، ويكره أن يُخاطب أحدًا بلفظه أو كتابته بالسيّد، ويتأكّد هذا إذا كان المُخاطب غير تقي، فعند أبي داود والمصنّف في الأدب من حديث بُريدة مرفوعًا: «لا تقولوا للمنافق سيّدًا»[(٢)] الحديث»[(٣)].

قلتُ: وهذا التخصيص لا دليل عليه، وأما كراهة أكابر العلماء لذلك، إنما هو من باب التواضع، أو غير ذلك من المعاني، والله تعالىٰ أعلم.

الطريق الثالث: تخصيص النهي بحال استعمال لفظ السيّد لغير الله تعالىٰ علىٰ الإطلاق -بالألف واللام- مِن غير إضافة، فذلك منهيٌّ عنه حيث لا يُطلق بدون إضافة إلا في صفة الله ﷻ. ذكره الخطابي، والنحّاس، وابن حجر[(٤)].

---

(١) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٧/ ١٨٩).

(٢) أخرجه أحمد (حديث ٢٢٩٣٩)، والبخاري في الأدب المفرد (حديث ٧٦٠)، وأبو داود (حديث ٤٨٩١)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠١٨٣) مِن طريق قتادة، عن عبدالله بن بُريدة، عن أبيه، به، نحوه. ولفظه: «لا تَقُولُوا لِلْمُنَافِقِ: سَيِّدٌ -وفي لفظ: سيّدُنا-؛ فَإِنَّهُ إِنْ يَكُ سَيِّدَكُم فَقَدْ أَسْخَطْتُمْ رَبَّكُمْ ﷻ».

إلا أنَّ البخاري قال في التاريخ الكبير (ترجمة ١٧٩٧): «ولا يُعرف سماع قتادة من ابن بريدة». وقد تُوبع قتادة فيما أخرجه الحاكم في المستدرك (حديث ٨٠٧٨) مِن طريق عُقبة بن عبدالله الأصمّ، عن عبدالله بن بُريدة، به، نحوه. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه».

قلتُ: وعقبة الأصم ضعّفه ابن حجر في تقريب التهذيب (ترجمة ٤٦٤٢).

كما صحح إسناد الحديث النووي في الأذكار ص: (٥٨١). وتقدم ما في إسناده من ضعف، والله تعالىٰ أعلم.

(٣) فتح الباري (٦/ ٣٨٥).

(٤) انظر: أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٢/ ١٢٧٢)، والأذكار، للنووي ص: (٥٨٤)، وفتح الباري (٦/ ٣٨٧).

قلتُ: وهذا المعنىٰ الذي تضمّنه التخصيص صحيح، لكن كون النهي يكون خاصًّا بذلك يحتاج إلىٰ دليل بيّن، فإنَّ سياق حديث النهي لم يكن علىٰ ذكر السيّد بإطلاق، بل مضافًا إلىٰ النبي ﷺ، بقولهم: «أَنْتَ سَيِّدُنَا».

المسلك الثاني: مسلك الترجيح، بالأخذ بحديث أبي سعيد رضي الله عنه -«قُومُوا إِلَىٰ سَيِّدِكُمْ»-، دون ما خالفه؛ لكون حديث أبي سعيد رضي الله عنه أصح، فقد خرّجه الشيخان -البخاري ومسلم في صحيحهما[(١)]-، بخلاف حديث عبدالله بن الشِّخِّيرِ رضي الله عنه[(٢)]. ذكره ابن القيم[(٣)].

قلتُ: المصير إلىٰ الترجيح إنما يكون عند تعذّر الجمع، أما عند إمكان الجمع فلا، خاصّة وأنَّ الحديثين صحيحان في النهي والإباحة، والله أعلم.

الخلاصة:

أنَّ الطريق الأول من مسلك الجمع أقرب في دفع هذا الإشكال، والله أعلم.

الإشكال الثاني[(٤)]:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال مسلكي: الجمع والترجيح، علىٰ النحو التالي:

المسلك الأول: مسلك الجمع، ولهم في ذلك ثلاثة طُرق:

---

(١) تقدم تخريجه ص: (٣٥٣).

(٢) تقدم تخريجه ص: (٣٤٨).

(٣) قال في بدائع الفوائد (٣/ ١١٧٥): «اختلف الناس في جواز إطلاق السيّد علىٰ البشر، فمنعه قومٌ، ونُقل عن مالك، واحتجُّوا بأنه ﷺ لمَّا قيل له: يا سيّدَنا. قال: «إنما السيد الله». وجوّزه قومٌ، واحتجُّوا بقول النبي ﷺ للأنصار: «قوموا إلىٰ سيدكم»، وهذا أصحُّ من الحديث الأول».

(٤) الإشكال الثاني تقدم ذكره في أول المبحث وهو: أنّه ورد عن النبي ﷺ النهي عن استعمال لفظ: المولىٰ مضافًا لغير الله تعالىٰ، إلا أنه ورد عن النبي ﷺ ما يُخالف ذلك في الظاهر من إباحة إطلاق هذا اللفظ مضافًا لغير الله تعالىٰ، فأورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج إلىٰ الجواب عنه.

الطريق الأول: تخصيص النهي بمعانٍ خاصة؛ ذلك بأنَّ لفظ: «المولىٰ» يُطلق في القرآن والسنة علىٰ معانٍ مُتعددة، فيختص النهي بأحد هذه المعاني دون ما عداها، قال النووي: «فإنَّ المولىٰ يقع علىٰ ستة عشر معنىٰ»[(١)]، ذكرها ابن الأثير، فقال: «وقد تكرر ذكرُ «المولىٰ» في الحديث، وهو اسمٌ يقعُ علىٰ جماعةٍ كثيرة، فهو: الربُّ والمالكُ، والسيِّدُ، والمُنْعِمُ، والمُعتِقُ، والناصرُ، والمُحِبُّ، والتابعُ، والجارُ، وابنُ العم، والحليف، والعقيدُ، والصِّهر، والعبد، والمُعْتَقُ، والمُنْعَمُ عليه، وأكثرها قد جاءت في الحديث، فيُضافُ كلُّ واحدٍ إلىٰ ما يقتضيه الحديثُ الواردُ فيه»[(٢)].

والحاصل أنَّ المولىٰ له معان متعددة، منها ما يختص بالله ﷻ، فلا يجوز استعماله في حق غيره جلا وعلا؛ كالناصر والمُعين، وهو نعم المولىٰ، ولذا قال ﷺ: «فَإِنَّ مَوْلاكُمُ اللهُ» أي: المُختص بهذا المعنىٰ الخاص، ومنها ما هو غير مختص بالله تعالىٰ، فيجوز استعماله في حق المخلوقين؛ كالمُعتِق، والحَليف، وغيرهما. ذكر نحو هذا الجواب الملا علي القاري[(٣)].

الطريق الثاني: تخصيص النهي بصيغة المُتكلِّم، وذلك بالأخذ بظاهر لفظ النهي عن قول العبد لسيّده: «مَوْلايَ»، وإباحة استعمال هذا اللفظ مُضافًا علىٰ غير ما ورد في لفظ النهي، كقول المرء للآخر: مولىٰ فلان. ذكره ابن حزم[(٤)].

---

(١) شرح صحيح مسلم (٥/ ١٥/ ١٠)، قال النووي بعده: «سبق بيانها»، ولم أقف عليه في الكتاب، ووجدته في كتابه: «تهذيب الأسماء واللغات» ذكر هذه المعاني عن ابن الأثير الجزري (ص٨١٥) مادة: (ولي).

(٢) النهاية في غريب الحديث (٩/ ٤٤٩٧) مادة (ولىٰ).

(٣) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٩/ ١٧)، وانظر في الإشارة إلىٰ هذا الوجه من الجمع: إكمال المُعلم بفوائد مُسلم (٧/ ١٨٩)، وشرح صحيح مسلم للنووي (٥/ ١٥/ ١٠)، وطرح التثريب (٤/ ٢٧٧)، وفتح الباري (٦/ ٣٨٦).

(٤) المُحلّىٰ (مسألة ١٧٠٤).

قلتُ: وهو تخصيص جار علىٰ طريقة الظاهرية[١]، وإلا فإنَّ المعنىٰ الوارد في لفظ النهي موجود في اللفظ الآخر، فإنهما يشتركان في باب الإضافة، والله تعالىٰ أعلم.

الطريق الثالث: تخصيص النهي بحال استعمال لفظ المولىٰ لغير الله تعالىٰ علىٰ الإطلاق -بالألف واللام- مِن غير إضافة، فذلك منهيٌّ عنه حيث لا يُطلق بدون إضافة إلا في صفة الله ﷻ. ذكره الخطابي، والنحّاس، وابن حجر[٢].

قلتُ: وهذا المعنىٰ الذي تضمّنه التخصيص صحيح، لكن كون النهي يكون خاصًّا بذلك يحتاج إلىٰ دليل بيّن، فإنَّ سياق حديث النهي لم يكن علىٰ ذكر المولىٰ بإطلاق، بل مضافًا بقوله: «وَلا يَقُلِ الْعَبْدُ لِسَيِّدِهِ: مَوْلايَ».

المسلك الثاني: مسلك الترجيح، وذلك بترجيح عدم ثبوت الزيادة الواردة في حديث أبي هريرة ﷺ بالنهي عن استعمال لفظ: «مولاي»، والأخذ بالأخبار الدالة علىٰ إباحة استعمال هذه اللفظة علىٰ غير الله تعالىٰ.

وهذا اختيار القاضي عِياض، والقرطبي، وغيرهما، وهو الأقرب كما تقدم عند تخريج الحديث[٣]، والله تعالىٰ أعلم.

وعلىٰ هذا المسلك -بتضعيف لفظ النهي- ينتفي التعارض عند القائلين به، ويندفع الإشكال، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) من الأخذ بظاهر الكتاب والسنّة، والإعراض عن التأويل والرأي والقياس في الجملة، وكما قال ابن القيم: «وأصحاب الألفاظ والظواهر قصّروا بمعانيها عن مراده». انظر: الاستقامة، لابن تيمية ص: (٣٧)، وأعلام الموقعين (١/ ٤٤٣)، والأعلام، للزِرِكْلي (٢/ ٣٣٣).

(٢) انظر: أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٢/ ١٢٧٢)، والأذكار، للنووي ص: (٥٨٤)، وفتح الباري (٦/ ٣٨٧).

(٣) ص: (٣٤٩-٣٥٢).

الخلاصة:

أنَّ المسلك الثاني أقرب في دفع هذا الإشكال، وعلىٰ تقدير ثبوت الزيادة؛ فإنَّ الطريق الأول أحسن الطرق في دفع الإشكال، والله تعالىٰ أعلم.

الإشكال الثالث(١):

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلك الجمع بينها، ولهم في ذلك ثلاثة طُرق، علىٰ النحو التالي:

الطريق الأول: صرف النهي من التحريم إلىٰ كراهة التنزيه، بقرينة الأخبار الدالة علىٰ الإباحة، ويكون النهي من باب الأدب والإرشاد إلىٰ ما هو أولىٰ.

وهذا ظاهر اختيار البخاري -كما ذكره العراقي-، واختيار الخطابي، وابن بطّال -فيما عدا اسم «الرب»- والقرطبي، وذكره النووي، والعراقي، وابن حجر، وغيرهم(٢).

وقد تكلّم العلماء عن معنىٰ نهي النبي ﷺ -بناء علىٰ القول بأن النهي للأدب والكراهة-، عن استعمال ألفاظ: الرب، والعبد، والأمة، مضافةً لغير الله تعالىٰ، ومما ذكروا في ذلك:

أولًا: أنَّ سبب المنع من قول: أطعم ربك، ونحوها؛ لأنَّ الإنسان مربوبٌ مُتعبّدٌ بإخلاص التوحيد لله تعالىٰ، وترك الإشراك معه، فكره له

---

(١) الإشكال الثالث تقدم ذكره في أول المبحث وهو: أنّه ورد عن النبي ﷺ النهي عن استعمال ألفاظ: الرب، والعبد، والأمة مضافةً لغير الله تعالىٰ، إلا أنه ورد عن النبي ﷺ ما يُخالف ذلك في الظاهر من إباحة إطلاق هذه الألفاظ مضافة لغير الله تعالىٰ، فأورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج إلىٰ الجواب عنه.

(٢) انظر: أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٢/ ١٢٧١)، وشرح صحيح البخاري، لابن بطال (٧/ ٦٨)، والمفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٥٥٢-٥٥٥)، وشرح صحيح مسلم، للنووي (٥/ ١٥/ ١٠)، وطرح التثريب (٤/ ٢٧٦، ٢٧٨)، وفتح الباري (٦/ ٣٨٦).

المضاهاة بالاسم، لئلاً يدخل في معنىٰ الشِّرك، والحرُّ والعبد في هذا بمنزلة واحدة، فأما ما لا تعبُّدَ عليه من سائر الحيوانات والجماد، فلا بأس بإطلاق هذا الاسم عليه عند الإضافة، كقولك: ربُّ الدّابة، وربُّ الدار، ونحوهما.

وهكذا العبد يُكره لمالك الرَّقبة أن يقول: عبدي؛ لأنَّ هذا الاسم من باب المُضاف، ومُقتضاه العبودية له، وصاحبُه الذي هو مالكه عبدالله، مُتعبّدٌ بأمره ونهيه، فإدخال مملوكه تحت هذا الاسم يُوهم الشِّرك، ويُوجب معنىٰ المُضاهاة، فلذلك استُحبَّ له أن يقول: فتاي، وفتاتي، ونحو ذلك من القول، والمعنىٰ في ذلك كله راجعٌ إلىٰ البراءة من الكِبْر، والتزامِ الذُّلّ والخشوع، وهو الذي يليق بسمةِ العبيد، وبصفات المربوبين، لا يحسن بعبْدٍ أن يقول: فلانٌ عبدي، وإن كان قد ملكَ قيادَه في الاستخدام له، والاستحذاء لطاعته، امتحانًا وابتلاءً من الله لخلقه. ذكره الخطابي[١]، وبنحوه ابن بطّال[٢]، وابن الجوزي[٣].

قلتُ: والتعليل المذكور في الحديث يشهد لهذا المعنىٰ: «كُلُّكُمْ عَبِيدُ اللهِ، وَكُلُّ نِسَائِكُمْ إِمَاءُ اللهِ»، «فَإِنَّهُمُ الْمَمْلُوكُونَ، وَالرَّبُّ اللهُ ﷻ»[٤].

ثانيًا: أنَّ محلَّ النهي في ذلك ألا تُتخذ هذه الأسماء عادة، فيُترك الأولىٰ والأحسن. اختاره القاضي عِياض، والقرطبي، وذكره النووي[٥]، وابن حجر[٦].

---

(١) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٢/ ١٢٧١).

(٢) شرح صحيح البخاري (٧/ ٦٨).

(٣) كشف المشكل من حديث الصحيحين (٢/ ٥٠٣).

(٤) تقدم تخريجه ص: (٣٤٩).

(٥) ذكره النووي علىٰ أنه طريق من طُرق الجمع، فيُحمل النهي علىٰ الإكثار من استعمال هذه اللفظة، دون استعماله في نادر الأحوال فيُباح. [شرح صحيح مسلم، للنووي (٥/ ١٥/ ١٠)]، والقاضي عياض والقرطبي جعلاه من مقاصد النهي، وهو الأقرب، فإنّ القول بحمل النهي على الإكثار، يدل علىٰ أنَّ الأصل في إطلاقه الجواز، فعاد للطريق الأول.

(٦) انظر: إكمال المُعلم بفوائد مُسلم (٧/ ١٨٨)، والمفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٥٥٢- ٥٥٥)، وشرح صحيح مسلم، للنووي (٥/ ١٥/ ١٠)، وفتح الباري (٦/ ٣٨٦).

قال القرطبي: «ومقصودُ الشرع الإرشاد إلىٰ تعرُّف مواقع الألفاظ، واستعمال الأولىٰ منها والأحسن ما أمكن من غير إيجاب ذلك، واجتناب المشتَرَك من الألفاظ، وما يُستكره منها، وما لا تواضع فيه، كعبدي وأمتي، من غير تحريم ذلك، ولا تحريجه»(١).

ثالثًا: أنَّ محلَّ النهي إذا كان علىٰ جهة التعاظم والارتفاع لا للوصف والتعَّريف. استظهره النووي(٢)، وتعقبه ابن حجر فقال: «ومحلّه إذا لم يحصل التعريف بدون ذلك(٣)، استعمالًا للأدب في اللفظ كما دلّ عليه الحديث»(٤).

وأجاب أهل العلم عن قول يوسف؛: ﴿ٱذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٤٢]، في مقابل أدلة النهي بجوابين:

الأول: أنَّ هذا في شرع مَن قبلنا، ولذلك استعمله يوسف؛، وأما في شرعنا فمنهيٌّ عن استعماله، فإنَّ شرع من قبلنا لا يكون شرعًا لنا إذا ورد شرعنا بخلافه، بلا خلاف كما قال النووي(٥).

وهذا الجواب اختاره ابن حزم، وذكره ابن تيمية، والنووي، ابن حجر(٦).

والثاني: أنَّ يوسف خاطبه بما يعرفه، وجاز هذا الاستعمال للضرورة، كما قال موسىٰ؛ للسَّامِرِيّ: ﴿وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ﴾ [طه: ٩٧]. ذكره النووي(٧).

قلتُ: وتقدم أنَّ النهي في شرعنا نهي أدب وإرشاد، للتنزيه والكراهة، لا التحريم، والله أعلم.

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٥٥٥).
(٢) شرح صحيح مسلم (٥/ ١٥/ ١١).
(٣) أي: إنما يُستثنىٰ في حالة لم يتم التعريف إلا بأحد هذه الألفاظ المنهي عنها.
(٤) فتح الباري (٦/ ٣٨٧-٣٨٨)، لخصه ابن حجر من تعقب العراقي في طرح التثريب (٤/ ٢٧٩).
(٥) الأذكار ص: (٥٨٣).
(٦) انظر: المُحلّىٰ (مسألة ١٧٠٤)، والأذكار ص: (٥٨٣)، ومجموع الفتاوىٰ (١٥/ ١١٨)، وفتح الباري (٦/ ٣٨٦).
(٧) الأذكار ص: (٥٨٣)، وانظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٥٥٣).

الطريق الثاني: تخصيص النهي بحال استعمال هذه الألفاظ -الرب، والعبد، والأمة- مضافة لنفس الشخص، كأن يقول: هذا عبدي، هذا ربي، هذا ربك، أخذًا بظاهر النص، وإباحة استعمالها فيما دون ذلك مما لم يرد في النص، كما لو قال: هذا عبد فلان، وأمة فلان، ونحو ذلك.

اختاره ابن حزم(١).

قلتُ: وهو تخصيص جار علىٰ طريقة الظاهرية، وإلا فإنَّ المعنىٰ الوارد في لفظ النهي موجود في اللفظ الآخر، فإنهما يشتركان في باب الإضافة، والله تعالىٰ أعلم.

الطريق الثالث: تخصيص الأخبار الواردة في النهي عن استعمال لفظ: الرب، بحال استعماله علىٰ الإطلاق -بالألف واللام: «الرب»-، وإباحة استعماله مع الإضافة.

ذكره القرطبي، والنووي، والعراقي، وابن حجر(٢).

وقد خالف ابن بطّال الجمهور فمنع استعمال لفظ الرب مضافًا إلىٰ غير الله مُطلقًا، فقال: «وأما الرب، فهي كلمة وإن كانت مشتركة، وتقع علىٰ غير الخالق للشيء، كقولهم: رب الدار، ورب الدابة، يراد صاحبهما، فإنها لفظة تختص بالله في الأغلب والأكثر، فوجب أن لا تستعمل في المخلوقين، لنفي الشركة بينهم وبين الله، ألا ترىٰ أنه لا يجوز أن يقال لأحد غير الله: إله، ولا رحمن، ويجوز أن يقال له: رحيم؛ لاختصاص الله بهذين الاسمين، فكذلك الرب لا يقال لغير الله»(٣).

---

(١) المُحلّىٰ (مسألة ١٧٠٤).

(٢) انظر: المُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٥٥٤)، والأذكار ص: (٥٨٢)، وطرح التثريب (٤/ ٢٧٩)، وفتح الباري (٦/ ٣٨٦).

(٣) شرح صحيح البخاري (٧/ ٦٨).

وتعقبه العراقي فقال: «ومقتضاه: أنَّ النهي عن قول العبد لسيّده: ربي. علىٰ سبيل التحريم، وليس كذلك، والذي يختصُّ بالله تعالىٰ إطلاق الرب بلا إضافة، أما مع الإضافة فيجوز إطلاقه علىٰ غيره»[(١)]، وبنحوه ابن حجر[(٢)].

قلتُ: وهذا المعنىٰ المذكور -في هذا الطريق- لا إشكال فيه مِن منع إطلاق «الرب» بالألف واللام إلا إذا أُريد به الله تعالىٰ، كما نقله القرطبي عن الجوهري وغيره[(٣)].

إلا أنه يرد علىٰ هذا التخصيص، والجواب في دفع الإشكال: أنَّ أخبار النهي، والإباحة، إنما جاءت بالإضافة، ولم ترد أخبار النهي بلفظ الإطلاق في «الرب»، فعندئذٍ يتوجه الجمع المذكور.

الخلاصة:

أنَّ الطريق الأول أقرب في دفع هذا الإشكال، والله تعالىٰ أعلم.

والحاصل أنَّ ما ورد في هذا المبحث مِن إشكالات في النهي عن استعمال ألفاظ مُضافة لغير الله تعالىٰ، مرجع النهي فيها إلىٰ الإرشاد لإطلاق اللفظ الأولىٰ، فلم ينه عنها نهي تحريم وحظر، بل: نهي أدب وحضّ، وهو مِن باب التعليم للأدب في المنطق، ويكون فعل النبي ﷺ لبيان الجواز، وقد ورد جنس ذلك في ألفاظ أخرىٰ نهىٰ عنها الشرع، كما ذكر ذلك القرطبي[(٤)].



---

(١) طرح التثريب (٤/ ٢٧٩).

(٢) فتح الباري (٦/ ٣٨٦).

(٣) انظر: المُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٥٥٤).

(٤) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٥٥١-٥٥٥).

المبحث السادس

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الحلف بغير الله

الحديث المُشكل:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «أَلا مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلا يَحْلِفْ إِلا بِاللهِ». فَكَانَتْ قُرَيْشٌ تَحْلِفُ بِآبَائِهَا، فَقَالَ: «لا تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ»(١).

وفي لفظ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ أَدْرَكَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ وَهُوَ يَسِيرُ فِي رَكْبٍ يَحْلِفُ بِأَبِيهِ، فَقَالَ: «أَلا إِنَّ اللهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ، مَنْ كَانَ حَالِفًا، فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ، أَوْ لِيَصْمُتْ»(٢).

وقَالَ عُمَر رضي الله عنه: قالَ لِي رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنَّ اللهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ» قَالَ عُمَرُ: فَوَاللهِ مَا حَلَفْتُ بِهَا مُنْذُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ ذَاكِرًا، وَلا آثِرًا(٣).

وعَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لا تَحْلِفُوا بِالطَّوَاغِي وَلا بِآبَائِكُمْ»(٤).

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٣٨٢٦)، ومسلم (حديث ١٦٨٦).

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٦٦٥٣)، ومسلم (حديث ١٦٨٦).

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٦٦٥٤)، ومسلم (حديث ١٦٨٥). وقوله: «آثرًا»: أي ما حلفت بها ولا حكيت ذلك عن غيري. وقيل غير ذلك. انظر: فتح الباري (١٥/ ٢٧٥).

(٤) أخرجه مسلم (حديث ١٦٨٨).

المُعارض:

حديث طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللهِ ﵁ في قصّة الأعرابي الذي سأل النبي ﷺ عن الإسلام، فأخبره النبي ﷺ بما افترضه الله عليه، ثم قال الأعرابي: وَاللهِ لا أَزِيدُ عَلَىٰ هَذَا وَلا أَنْقُصُ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ»، أَوْ: «دَخَلَ الْجَنَّةَ إِنْ صَدَقَ». زاد مسلم: «أَفْلَحَ وَأَبِيهِ إِنْ صَدَقَ»، أَوْ: «دَخَلَ الْجَنَّةَ وَأَبِيهِ إِنْ صَدَقَ»(١).

---

(١) أخرج هذا الحديث مالك في الموطأ (حديث ٤٨٥)، ومِن طريقه: أحمد (حديث ١٣٩٠)، وابن زنجويه في الأموال (حديث ١٣٨٢)، والبخاري (حديث ٤٦، ٢٦٩٥)، ومسلم (حديث ٣)، وأبو داود (حديث ٣٩٠)، والبزار في مسنده (حديث ٩٣٣)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٣٩٤)، وأبو عوانة في مستخرجه علىٰ صحيح مسلم (حديث ١٢)، والشاشي في مسنده (حديث ١٥، ١٦)، وأبو سعيد الأعرابي في معجمه (حديث ١٣٤٤)، وابن حِبان في صحيحه (حديث ١٧٢٤، ٣٢٦٢)، وابن منده في الإيمان (حديث ١٣٤)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٤٥٠٨) كلهم مِن طريق مالك بن أنس، عن عمِّه أبي سُهيل نافع بن مالك، عن أبيه، أنه سمع طلحة بن عُبيد الله ﵁، به، نحوه -بدون الشك والحلف؛ بلفظ: «أفلح إن صدق»-.

وخالف مالكًا في لفظه: إسماعيل بن جعفر، فرواه عن أبي سُهيل، به، نحوه وبزيادة الشك والحلف.

أخرجه علي بن حُجْر السّعدي في حديثه عن إسماعيل بن جعفر المدني (حديث ٤٥٩)، وعن علي بن حُجْر: النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٢٦٠٦)، وابن خُزيمة في صحيحه (حديث ٣٢٩)، وابن منده في الإيمان (حديث ١٣٥).

والدَّارمي في مسنده (حديث ١٦١٩) عن يحيىٰ بن حسَّان.

ومسلم (حديث ٣) عن يحيىٰ بن أيوب وقُتيبة بن سعيد -قرن بينهما-.

وأبو داود (حديث ٣٩١)، وأبو عوانة في مستخرجه علىٰ صحيح مسلم (حديث ١٢) مِن طريق سليمان بن داود.

والحسن بن سفيان النّسوي في أربعينه (حديث ٣)، وابن منده في الإيمان (حديث ١٣٥) مِن طريق قُتيبة بن سعيد.

وابن المنذر في الأوسط (حديث ٨٦٢٤)، وابن منده في الإيمان (حديث ١٣٥)، وابن بِشْرَانَ في أماليه (حديث ٦٥١) مِن طريق عاصم بن علي.

والطحاوي في شرح مشكل الآثار (حديث ٨٢١) مِن طريق حجاج بن إبراهيم. =

= والشاشي في مسنده (حديث ١٧)، وابن منده في الإيمان (حديث ١٣٥)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٤٥٠٦) مِن طريق داود بن رُشيد.

وابن منده في الإيمان (حديث ١٣٥) مِن طريق سعيد بن سليمان.

وابن منده في الإيمان (حديث ١٣٥) مِن طريق حفص بن عمر الدّوري.

عشرتهم (علي بن حُجْر، وابن حسَّان، ويحيىٰ بن أيوب، وقُتيبة، وسليمان، وعاصم، وحجاج، وداود، وسعيد، وحفص) عن إسماعيل بن جعفر، عن أبي سُهيل، عن أبيه، عن طلحة ﷺ، به، نحوه -بالشك والحلف كما هو أعلاه، عدا أبي داود والطحاوي والبيهقي ذكرا اللفظين بدون شك-.

وقد اختُلِف علىٰ قتيبة بن سعيد:

فتقدم رواية مسلم عنه مقرونًا بيحيىٰ بن أيوب، ورواية الحسن بن سفيان، وابن منده، بالشك وذكر الحلف.

وخالف مسلمًا، والحسن بن سفيان النسوي -كما في أربعينه-، وزكريا بن يحيىٰ -كما عند ابن منده-: البخاري:

أخرجه البخاري (حديث ١٩٠٢، ٦٩٦٢) عن قُتيبة بن سعيد، عن إسماعيل بن جعفر، عن أبي سُهيل، عن أبيه، عن طلحة ﷺ، به، نحوه -بالشك بدون الحلف كما هو أعلاه-.

قلتُ: وأكثر أصحاب إسماعيل بن جعفر رووه بذكر الشك والحلف كما تقدم، ويحتمل -والله أعلم- أنَّ الحمل في هذا الاختلاف علىٰ إسماعيل بن جعفر، فهو وإن كان ثقة ثبتًا [تقريب التهذيب (ترجمة ٤٣١)]، إلا أنَّ يحتمل أنه تردد في الحديث، فمرّة رواه بالشك: «أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ»، أَوْ: «دَخَلَ الْجَنَّةَ إِنْ صَدَقَ»، ومرّة رواه بالحلف والشك: «أَفْلَحَ وَأَبِيهِ إِنْ صَدَقَ»، أَوْ: «دَخَلَ الْجَنَّةَ وَأَبِيهِ إِنْ صَدَقَ». بخلاف رواية مالك بن أنس، فكانت متقنة محكمة بلا تردد: «أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ».

وعليه فإنَّ الوجه الأول للحديث -كما رواه مالك بن أنس- أقوىٰ وأقرب، وتكون زيادة الحلف غير محفوظة؛ لأمور:

الأول: أنَّ رواية مالك لا تردد فيها، بخلاف رواية إسماعيل، فقد اختُلِف فيها مع التردد، مما يُشعر بعدم الضبط والاضطراب.

والثاني: أنَّ مالك بن أنس أثبت من إسماعيل بن جعفر؛ فإذا جاء الأثر فمالكٌ النَّجمُ، كما قال الشافعيّ، وقال أبو حاتم الرَّازي: «مالك بن أنس ثقة، إمام أهل الحجاز، وهو أثبت أصحاب الزهري . . . وإذا خالفوا مالكًا مِن أهل الحجاز حُكم لمالك، ومالكٌ نقيّ الرجال نقيّ الحديث، وهو أنقىٰ حديثًا من الثوريّ والأوزاعيّ، وأقوىٰ في الزهريّ من ابن عيينة، وأقل خطأً منه، وأقوىٰ من معمر وابن أبي ذئب». وإسماعيل بن جعفر حجازي، فالحكم هنا لمالك بن أنس. =

= قال ابن عبد البر: «ومالكٌ لا يُقاس به مثل إسماعيل بن جعفر في حفظه وإتقانه». [انظر: الجرح والتعديل (٨/ ٢٠٦)، والاستذكار (٥/ ٢٩٦)، وتهذيب الكمال (٣/ ٥٦)، وشرح علل الترمذي (١/ ١٨١)].

والثالث: أنَّ رواية مالك عن عمّه نافع أبي سُهيل، بل كما قال ابن حجر عن إسناد مالك عند البخاري: «مسلسل بالأقارب، كما هو مسلسل بالبلد»، فكلهم مدنيّون أقارب، فشيخ البخاري إسماعيل بن أبي أُويس هو ابن أخت الإمام مالك، وشيخه: مالك بن أنس، وشيخ مالك: عمّه نافع، عن أبيه مالك، عن حليفه طلحة، فمالك حليف طلحة ﷺ، فالإسناد من رواية إسماعيل، عن خاله، عن عمّه، عن أبيه، عن حليفه. وهذا أدعىٰ لضبط الرواية، والاعتماد عليها، وترجيحها علىٰ غيرها، كيف وهي من طريق مالك. [انظر: فتح الباري (١/ ١٩٤)].

والرابع: أنَّ الإمام البخاري خرّج الحديث من طريقي مالك وإسماعيل بدون زيادة الحلف، مما يُشعر بتعليله لهذه الزيادة.

والخامس: أنَّ الإمام مسلمًا قدّم رواية مالك، علىٰ رواية إسماعيل، مما يُشعر بتعليله للزيادة في رواية إسماعيل، كما نبّه في مقدمة صحيحه أنّه يُقدم الرواية التي هي أسلم من العيوب من غيرها، وأنقىٰ من أن يكون ناقلوها أهلَ استقامةٍ في الحديث، وإتقانٍ لِما نقلوا، ولم يوجد في روايتهم اختلافٌ شديد، ولا تخليطٌ فاحش، ثم يُتبعها بما هو دونها. [مقدمة صحيح مسلم (١/ ٢٩٩-٣٠٠)].

والسادس: أنَّ الزيادة مخالفة للثابت المحكم من النهي عن الحلف بغير الله -وخصوص الحلف بالآباء- في الصحيحين وغيرهما، مما يقوي القول بنكارتها.

والسابع: ما ذكره الألباني -بعد حكمه بشذوذ الزيادة- فقال: «ثم إنه بدا لي شيءٌ آخر أكّد لي نكارة الزيادة في حديث طلحة خاصة، ألا وهو أنه بينما نرىٰ الأعرابي السائل لرسول الله ﷺ عن الإسلام، يحلف بالله دون سواه؛ إذا بالرسول ﷺ يحلف بأبيه كما تقول الزيادة! فهذه المُقابلة مُستنكرة عندي مهما قيل في تأويل الزيادة». [سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٠/ ٧٦٤)].

والثامن: أن رواية مالك لها شواهد مِن حديث أنس ﷺ، وابن عباس ﷺ، وأبي هريرة ﷺ، ولم يرد في واحد منها الحلف بغير الله، وهذا مبنيٌّ علىٰ أنَّ القصّة واحدة، واختلفت ألفاظها، وأنَّ السائل هو ضِمام بن ثعلبة السَّعديّ، كما هو اختيار ابن عبد البر، وابن بطّال، والألباني حيث قال: «ومما لا شك فيه أن الاستشهاد المذكور، إنما هو باعتبار أن الحادثة واحدة في الأحاديث الأربعة . . . تتحدث عن قصة واحدة، فإذا تفرد أحد الرواة عنهم بشيء دون الآخرين؛ قام في النفس مانع من قبولها، لا سيما إذا اختلف عليه في ذلك؛ كهذه الزيادة: «وأبيه»؛ لأنه يلزم من قبولها توهيم الرواة الآخرين، ونسبتهم إلىٰ قلة الضبط والحفظ. وإذا كان لا بد من ذلك؛ فنسبة =

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﵁: قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَىٰ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَيُّ الصَّدَقَةِ أَعْظَمُ أَجْرًا؟ قَالَ: «أَنْ تَصَدَّقَ وَأَنْتَ صَحِيحٌ شَحِيحٌ، تَخْشَىٰ الْفَقْرَ، وَتَأْمُلُ الْغِنَىٰ، وَلا تُمْهِلْ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ، قُلْتَ:

= الفرد الواحد إلىٰ ذلك أولىٰ، كما لا يخفىٰ علىٰ أولي النهىٰ». ثم رد علىٰ القرطبي في تعقبه علىٰ ابن بطال من كون الحادثة واحدة. [انظر: التمهيد (٦/ ٢٤٥)، والاستذكار (٢/ ٨٠٢)، وشرح صحيح البخاري، لابن بطّال (١/ ١٠٦)، وسلسلة الأحاديث الضعيفة (١٠/ ٧٥٩-٧٦٣)].

وقد درس الدكتور منصور الصقعوب هذا الحديث في رسالته للماجستير المطبوعة بعنوان: «الوقائع النبويّة بين اتحاد القصّة وتعددها، دراسة نظرية تطبيقية لأحاديث الصحيحين» ص: (٩٩-١١٤)، فذكر أقوال أهل العلم في اتحادها وتعددها، ثم رجح القول بتعدد الحادثة، وأنَّ حديث أنس ﵁ وما في معناه قصة غير حديث طلحة ﵁.

وبالجملة فإنه وإن قيل بتعدد القصّة، فإنَّ آخر الحديث متفقٌ، ففي حديث أبي هريرة عند البخاري (حديث ١٤٠٨)، ومسلم (حديث ٦)، واللفظ له، قال الأعرابي -حينما ذكر له النبي ﷺ الفرائض-: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لا أَزِيدُ عَلَىٰ هَذَا شَيْئًا أَبَدًا، وَلا أَنْقُصُ مِنْهُ، فَلَمَّا وَلَّىٰ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَىٰ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، فَلْيَنْظُرْ إِلَىٰ هَذَا». وعند مسلم (حديث ٤) من حديث أنس ﵁: قال الرجل من البادية -حينما ذكر له النبي ﷺ الفرائض-: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ، لا أَزِيدُ عَلَيْهِنَّ وَلا أَنْتَقِصُ مِنْهُنَّ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَئِنْ صَدَقَ لَيَدْخُلَنَّ الْجَنَّةَ». وبنحو ذلك حديث ابن عباس ﵄ عند أحمد (حديث ٢٢٥٤)، وغيره. فليس فيها أنَّ النبي ﷺ حلف في كلامه، فيكون الحلف الوارد في زيادة إسماعيل علىٰ غير معهود جواب النبي ﷺ في الأخبار الأخرىٰ، مما يُقوي القول بعدم ثبوته، والله تعالىٰ أعلم.

وأخيرًا فقد حكم علىٰ الزيادة بكونها غير محفوظة ابن عبد البر فقال: «هذه لفظةٌ غير محفوظة في هذا الحديث مِن حديث مَن يُحتجُّ به، وقد روىٰ هذا الحديث مالكٌ وغيره، عن أبي سُهيل، لم يقولوا ذلك فيه. وقد رُوي عن إسماعيل بن جعفر هذا الحديث، وفيه: «أفلح والله إن صدق» أو: «دخل الجنة والله إن صدق». وهذا أولىٰ من رواية مَن روىٰ: «وأبيه». لأنها لفظةٌ مُنكرةٌ تردُّها الآثار الصِّحاح». التمهيد (١٢/ ٦٥٣). وقال في موضعٍ آخر: «وهذه لفظةٌ إن صحّت فهي منسوخة؛ لنهي رسول الله ﷺ عن الحلف بالآباء وبغير الله». التمهيد (٦/ ٢٤٤)، وبنحوه في الاستذكار (٥/ ٢٩٦)، وزاد: «إن صحّت هذه اللفظة؛ لأنَّ مالكًا رواه عن عمّه أبي سُهيل بإسناده، فقال فيه: «أفلح إن صدق» ولم يقل: «وأبيه». ومالكٌ لا يُقاس به مثل إسماعيل بن جعفر في حفظه وإتقانه».

فالخلاصة: أنَّ الزيادة الواردة بذكر الحلف بغير الله لا تثبت، والله تعالىٰ أعلم.

لِفُلانٍ كَذَا، وَلِفُلانٍ كَذَا، وَقَدْ كَانَ لِفُلانٍ[١]». زاد مسلم: «أَمَا وَأَبِيكَ لَتُنَبَّأَنَّهُ أَنْ تَصَدَّقَ . . .»[٢].

---

(١) قال ابن خُزيمة في صحيحه بعد (حديث ٢٥١١): «إنما أراد بقوله: «ألا وقد كان لفلان»، أي قد قرب نزول المنية بالمرء إذا بلغت الحلقوم فيصير المالُ لغيره، لا أن المال يصير لغيره قبل قبض النفس، ومن هذا الجنس قول الصديق: وإنما هو اليومَ مالُ وارث».

(٢) أخرج هذا الحديث أحمد (حديث ٩٣٧٨)، والبخاري (حديث ١٤٢٩)، ومسلم (حديث ١٠٤٥)، وأبو داود (حديث ٢٨٥٢)، والبزار في مسنده (حديث ٩٧٩٨)، وأبو عوانة في مستخرجه علىٰ صحيح مسلم (حديث ٣٤٥١) مِن طريق عبد الواحد بن زياد.

وأحمد (حديث ٩٧٦٨)، والبخاري (حديث ٢٧٦٥)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٢٥٢٨) مِن طريق سفيان الثوري.

والحسن بن عرفة في جزئه (حديث ٢٩)، وإسحاق بن راهوية في مسنده (حديث ١٧٠)، وأحمد (حديث ٧٤٠٧)، ومسلم (حديث ١٠٤٥)، وأبو يعلىٰ في مسنده (حديث ٦٠٨٠)، وابن خُزيمة في صحيحه (حديث ٢٥١١)، وابن حِبان في صحيحه (حديث ٣٣١٢، ٣٣٣٥)، والبيهقي في شعب الإيمان (حديث ٣١٩٤) مِن طريق جرير بن عبد الحميد.

ثلاثتهم (عبد الواحد، والثوري، وجرير) عن عُمَارة بن القَعْقَاع ابن شُبْرُمَةَ، عن أبي زُرْعة، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه -بدون الحلف بغير الله-.

الاختلاف علىٰ عُمارة:

وخالف عبد الواحد، والثوري، وجريرًا: محمد بن فُضَيل، فرواه عن عُمَارة، به، نحوه وزيادة الحلف بغير الله.

أخرجه أحمد (حديث ٧١٥٩).

والبخاري في الأدب المُفرد (حديث ٧٧٨) عن محمد سلاَم.

ومسلم (حديث ١٠٤٥) عن أبي بكر بن أبي شيبة، وابن نُمَير.

وأبو عوانة في مستخرجه علىٰ صحيح مسلم (حديث ٣٤٥٢) عن علي بن حرب.

والطحاوي في شرح مشكل الآثار (حديث ٨٢٢) مِن طريق أحمد بن عِمران الأخنسيّ.

ستتهم (أحمد، وابن أبي شيبة، ومحمد بن سلاَم، وابن نُمَير، وابن حرب، والأخنسيّ) عن محمد بن فُضَيل بن غَزْوان، عن عُمَارة، به، نحوه -بزيادة الحلف بغير الله-.

الاختلاف علىٰ ابن فُضيل:

وخالف الستة -أحمد، وابن أبي شيبة، ومحمد بن سلاَم، وابن نُمَير، وابن حرب، والأخنسيّ-: أحمد بن حرب الموصلي، فرواه عن ابن فُضَيل، به، نحوه -بدون الحلف-. =

= أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٦٦١٢) عن أحمد بن حرب الموصلي، عن محمد بن فُضَيل، عن عُمَارة، به، نحوه -بدون الحلف-.

والوجه الأول -عن ابن فُضيل- أرجح؛ فقد رواه جماعة من الثقات، كالإمام أحمد [تقريب التهذيب (ترجمة ٩٦)]، ومحمد بن سلاَم البِيكندي [تقريب التهذيب (ترجمة ٥٩٤٥)]، ومحمد بن عبدالله بن نُمَير [تقريب التهذيب (ترجمة ٦٠٥٣)]، ممن هم أوثق من أحمد الموصلي [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٤)]، مع تفرّده بهذا الوجه.

وعلىٰ هذا يكون الوجه الأول عن محمد بن فُضيل هو المحفوظ عنه.

كما أنَّ **الوجه الأول** عن عُمارة من رواية: عبد الواحد، والثوري، وجرير، هو الأرجح؛ لأمور:

الأول: أنَّ ابن فُضيل خالف جماعة ممن هم أوثق منه، كسفيان الثوري [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٤٤٥)]، وعبد الواحد بن زياد [تقريب التهذيب (ترجمة ٤٢٤٠)]، وجرير بن عبد الحميد الضّبيّ [تقريب التهذيب (ترجمة ٩١٦)]، وأما محمد بن فُضَيل فدونهم في الثقة، وهو كما قال أحمد: «حسن الحديث» [تهذيب الكمال (٢٦/ ٢٩٧)]، ونقل ابن شاهين في ثقاته عن عثمان بن أبي شيبة أنه قال: «كان ابن فُضيل صدوقًا، وكان كثير الوهم، كثير الخطأ» [تاريخ أسماء الثقات (ترجمة ١٢٦٣)]. ونقل الذهبي في كتابه: ذكر أسماء من تُكلم فيه وهو موثق (ترجمة ٣١٣)، عن أبي حاتم أنه قال: «كثير الخطأ». ولم أقف عليها في المطبوع من كتبه، وقد نبّه علىٰ ذلك محقق كتاب الذهبي، والحاصل أنَّ الناظر في ترجمة ابن فُضيل يتبين له أنه دون الثقة، أو في أدنىٰ درجاتها. [تهذيب الكمال (٢٦/ ٢٩٧)].

والثاني: أنَّ الإمام البخاري خرّج الحديث في صحيحه من طريقي عبد الواحد والثوري بدون زيادة الحلف، مما يُشعر بتعليله لهذه الزيادة.

والثالث: أنَّ الإمام مسلمًا قدّم رواية جرير، علىٰ رواية ابن فُضَيل، مما يُشعر بتعليله للزيادة في رواية ابن فُضَيل، كما تقدم أنَّ ذلك من منهجه في صحيحه الذي نصَّ عليه. [مقدمة صحيح مسلم (١/ ٢٩٩-٣٠٠)].

والرابع: أنَّ الزيادة مخالفة للثابت المحكم من النهي عن الحلف بغير الله -وخصوص الحلف بالآباء- في الصحيحين وغيرهما، مما يقوي القول بنكارتها.

وعلىٰ هذا فإنَّ الوجه الذي رواه الجماعة الأثبات عن عُمَارة أرجح، ويكون ذكر الحلف بغير الله غير ثابت في الحديث.

وقد روىٰ الحديث شريك بن عبدالله النخعي؛ حديث أبي هريرة ﷺ هذا -في الصدقة- والذي يليه -في بر الوالدين-، علىٰ أنهما حديث واحد، فقدّم ذكر مسألة برّ الوالدين -مع ذكر الحلف بغير الله فيها-، ثم ذكر مسألة الصدقة -بالحلف بالله بلفظ: «وَاللهِ لَتُنَبَّأَنَّ»-. =

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَىٰ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ صَحَابَتِي؟ قَالَ: «أُمُّكَ»، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: «أُمُّكَ»، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: «أُمُّكَ»، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: «ثُمَّ أَبُوكَ». زاد مسلم: «نَعَمْ وَأَبِيكَ لَتُنَبَّأَنَّ»(١).

= أخرجه عبدالله بن الإمام أحمد في زوائده على الزهد (حديث ١٢١١)، وابن ماجه (حديث ٢٧١٦)، وأبو يعلىٰ في مسنده (حديث ٦٠٩٢) مِن طريق شَريك، عن عُمَارة، به، نحوه -بزيادة الحلف بالله بلفظ: «وَاللهِ لَتُنَبَّأَنَّ»-.

وشريك كما قال ابن حجر: «صدوق يخطيء كثيرًا» [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٧٨٧)]، ومع ما فيه من ضعف فقد خالف في رواية الحديث مَن هم أوثق كما تقدم؛ كالثوري، وابن زياد، وجرير.

فالخلاصة: أنَّ الزيادة الواردة بذكر الحلف بغير الله لا تثبت، والله تعالىٰ أعلم.

(١) أخرج هذا الحديث الحُميدي في مسنده (١١٥١)، وابن ماجه (حديث ٣٦٨٣)، وأبو عوانة في مستخرجه علىٰ صحيح مسلم (حديث ١١١١٢)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (حديث ١٦٧٠، ١٦٧١)، وابن حِبان في صحيحه (حديث ٤٣٣) مِن طريق سفيان بن عُيينة -عنده ذكر برَّ الأب في الثالثة، وذكر أبو عوانة أنَّ عبد الرزاق رواه عن سفيان بذكر برّ الأب في الرابعة-.

وإسحاق بن راهوية في مسنده (حديث ١٧٢)، والبخاري (حديث ٥٩٧٥)، ومسلم (حديث ٢٦٣٠)، وأبو يعلىٰ في مسنده (حديث ٦٠٨٢)، وابن حِبان في صحيحه (حديث ٤٣٤) مِن طريق جرير بن عبد الحميد.

وهنّاد في الزهد (حديث ٩٦٤)، وأبو عوانة في مستخرجه علىٰ صحيح مسلم (حديث ١١١١٠، ١١١١) مِن طريق سفيان الثوري -عند أبي عوانة في الموضع الأول: ذكر برَّ الأب في الثالثة، ونص في الموضع الثاني أنه في الرابعة-.

ومُسلم (حديث ٢٦٣٠)، وأبو يعلىٰ في مسنده (حديث ٦٠٩٤) مِن طريق محمد بن فُضَيل، عن أبيه -عند مسلم ذكر برّ الأب في الثالثة، وعند أبي يعلىٰ ذكره في الثانية-.

والطحاوي في شرح مشكل الآثار (حديث ١٦٧٢) مِن طريق حِبَّان بن علي.

خمستهم (ابن عُيينة، وجرير، والثوري، وفُضَيل، وحِبَّان) عن عُمَارة بن القَعْقَاع ابن شُبْرُمَةَ، عن أبي زُرْعة، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه -بدون الحلف بغير الله-.

وخالف الخمسة -ابن عُيينة، وجريرًا، والثوري، وفُضَيلًا، وحِبَّان-: شَرِيك بن عبدالله النخعي، فرواه عن عُمَارة، به، نحوه مع زيادة الحلف بغير الله.

أخرجه ابن أبي شيبة في المُصنّف (حديث ٢٧٠٤٤) -عنده ذكر برَّ الأب في الثالثة-، وعنه: مُسلم (حديث ٢٦٣٠)، وعبدالله بن الإمام أحمد في زوائده علىٰ الزهد (حديث ١٢١١)، وابن ماجه =

. . . .

= (حديث ٢٧١٦)، وأبو يعلىٰ في مسنده (حديث ٦٠٩٢) كلهم عن ابن أبي شيبة، عن شَريك، عن عُمَارة، به، نحوه -بزيادة الحلف بغير الله-.

وخالف ابن أبي شيبة: الأسود بن عامر الشامي، فرواه عن شريك، عن عُمَارة، به، نحوه بذكر الحلف بالله لا بغير الله.

أخرجه أحمد (حديث ٩٠٨١) عن الأسود، عن شَريك، عن عُمَارة، به، نحوه -بزيادة الحلف بالله بلفظ: «وَاللهِ لَتُنَبَّأَنَّ»-.

والحمل في هذا الاختلاف علىٰ شرَيك؛ لِما فيه من ضعف.

والوجه الأول الذي رواه الجماعة أقوىٰ وأقرب؛ لأمور:

الأول: أنَّ شريك النَّخعي كما تقدم عن ابن حجر: «صدوق يخطيء كثيرًا» [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٧٨٧)].

والثاني: أنَّ شَريكًا مع ما فيه من ضعف فقد خالف في رواية الحديث مَن هم أوثق كما تقدم؛ كالثوري، وابن عُيينة، وجرير، وغيرهم. قال معاوية بن صالح، عن يحيىٰ بن معين: «شريك صدوق ثقة، إلا أنه إذا خالف فغيره أحبُّ إلينا منه». قال معاوية بن صالح: «وسمعت أحمد بن حنبل يقول شبيهًا بذلك». [تهذيب الكمال (١٢/ ٤٦٩)].

والثالث: أنَّ شريكًا اضطرب في الحديث، فمرّة رواه بلفظ: «نَعَمْ وَأَبِيكَ لَتُنَبَّأَنَّ»، ومرّة رواه بلفظ: «وَاللهِ لَتُنَبَّأَنَّ»، وهو في ذلك أيضًا مُخالف لرواية الجماعة الأثبات، وقد وصف شريكًا بالتخليط يحيىٰ القطّان. [تهذيب الكمال (١٢/ ٤٧٠)].

كما أنَّ شَريكًا قَرن بعُمَارة عند مسلم: ابن شُبْرُمة، ورواية ابن شُبْرُمة أخرجها البخاري في الأدب المُفرد -كما سيأتي-، ومسلم من طريق وُهيب بن خالد، عن ابن شُبْرُمة بدون الزيادة، ووهيب أثبت من شَريك [تقريب التهذيب (ترجمة ٧٤٨٧)]، كما أنَّ وُهيبًا تُوبع عند مُسلم مِن محمد بن طلحة، وعند أبي عوانة من شجاع بن الوليد، وغيرهما بدون الزيادة، كما سيأتي.

فهذا الحديث مِن أوهام شَريك، كما تقدم في الحديث الذي قبله في مسألة الصدقة، وقد نبّه علىٰ ذلك الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٠/ ٧٥٢).

والرابع: أنَّ الإمام البخاري خرّج الحديث في صحيحه من طريق جرير بدون زيادة الحلف، مما يُشعر بتعليله لهذه الزيادة.

والخامس: أنَّ الإمام مسلمًا قدّم رواية جرير وفُضَيلٍ، علىٰ رواية شَريك، ثم أتبعها بمتابعة ابن شُبْرُمة، مما يُشعر بتعليله للزيادة في رواية شَريك، والتنبيه علىٰ الاختلاف في رواية ابن شُبْرُمة، كما تقدم أنَّ ذلك من منهجه في صحيحه الذي نصَّ عليه. [مقدمة صحيح مسلم (١/ ٢٩٩-٣٠٠)]. =

وجه الإشكال:

أنّه ثبت عن النبي ﷺ النهي عن الحلف بغير الله مُطلقًا، وثبت عنه ﷺ النص علىٰ النهي عن الحلف بالآباء، إلا أنه خالف ذلك في الظاهر ما ورد في بعض الأخبار من الحلف بالأب، مما أورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

= والسادس: أنَّ الزيادة مخالفة للثابت المحكم من النهي عن الحلف بغير الله -وخصوص الحلف بالآباء- في الصحيحين وغيرهما، مما يقوي القول بنكارتها.

والسابع: أنَّ عُمَارة تُوبع -علىٰ الوجه الأول بدون الزيادة- مِن ابن شُبْرُمة، ويحيىٰ بن أيوب:

أخرجه أحمد (حديث ٨٣٤٤)، والبخاري مُعلقًا مجزومًا بعد (حديث ٥٩٧٥)، ووصله في الأدب المُفرد (حديث ٥)، ومسلم (حديث ٢٦٣٠)، وأبو عوانة في مستخرجه علىٰ صحيح مسلم (حديث ١١١٠٨، ١١١٠٩)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (حديث ١٦٦٦)، والبيهقي في شعب الإيمان (حديث ٧٤٥٣، ٧٤٥٤) مِن طريق عبدالله بن شُبْرُمة، عن أبي زُرْعة، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه -بدون زيادة الحلف بغير الله-.

وأخرجه أحمد (حديث ٩٢١٨)، والبخاري مُعلقًا مجزومًا بعد (حديث ٥٩٧٥)، ووصله في الأدب المُفرد (حديث ٦)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (حديث ١٦٧٣) مِن طريق عبدالله بن المُبارك، عن يحيىٰ بن أيوب البَجَليّ -حفيد أبي زُرْعة-، عن أبي زُرْعة، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه -بدون زيادة الحلف بغير الله، وصرّح أنه في الرابعة ذكر برّ الأب-. ورجح الطحاوي رواية الحديث أنه في الرابعة ذكر برّ الأب، في شرح مشكل الآثار (٤/ ٣٧٤).

والثامن: وجود الشاهد للوجه الأول، كما ذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٠/ ٧٥٥)، حيث قال:

«وإن مما يُؤكّد ذلك: أنَّ الحديث قد جاء مِن حديث بَهْز بن حَكِيم، عن أبيه، عن جدّه، مثل رواية الجماعة عن أبي زُرْعة ... ليس فيه الحلف بالأب ...». أخرجه البخاري في الأدب المفرد (حديث ٣)، وغيره.

فالخلاصة: أنَّ الزيادة الواردة بذكر الحلف بغير الله لا تثبت، وقد حكم الألباني بشذوذها في سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٠/ ٧٥٥)، والله تعالىٰ أعلم.

وقد وردت جملة من الأخبار والآثار جاء فيها ذكر الحلف بغير الله تعالىٰ، وهي لا تصح، درسها: د. باسم الجوابرة في رسالته: المرويّات الواردة في الحلف بالله أو بغيره. نشر دار الراية بالرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤١٣هـ.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: الطحاوي[١]، والخطابي[٢]، وابن عبد البر[٣]، والبيهقي[٤]، والمَازَرِيّ[٥]، وابن العربي[٦]، وابن الجوزي[٧]، وابن الأثير[٨]، والقرطبي[٩]، والتُّورِبِشْتِي[١٠]، والنووي[١١]، والقرافي[١٢]، وتاج الدين الفاكهاني[١٣]، وابن القيم[١٤]، وابن المُلقن[١٥]، والعراقي[١٦]، وابن حجر[١٧]، والعيني[١٨]، والملا علي القاري[١٩]، والمُناوي[٢٠]،

---

(١) شرح مُشكل الآثار (٢/ ٢٨٩).
(٢) معالم السنن (١/ ١٩٠).
(٣) التمهيد (٦/ ٢٤٤)، (١٢/ ٦٥٣)، والاستذكار (٢/ ٨٠٢)، (٥/ ٢٩٦).
(٤) السنن الكبير بعد (أثر ١٩٨٦٠).
(٥) المُعلم بفوائد مسلم (٢/ ٢٤٠).
(٦) القبس ضمن موسوعة شروح الموطأ (٦/ ٢٤١-٢٤٢)، والمسالك في شرح موطأ مالك (٣/ ٢٤٥، ٢٥١).
(٧) كشف المشكل من حديث الصحيحين (١/ ٥٢).
(٨) الشافي في شرح مسند الشافعي (١/ ٣٤٣).
(٩) المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (١/ ١٦٠)، (٤/ ٦٢٢).
(١٠) الميسر في شرح مصابيح السنة (٣/ ٨٠١).
(١١) شرح صحيح مسلم (١/ ١/ ٢٤٠-٢٤١)، (٣/ ٧/ ١٤٠)، (٤/ ١١/ ١٢١)، (٦/ ١٦/ ١١٠).
(١٢) الفروق (٣/ ٢١).
(١٣) رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام (٥/ ٢٨٥).
(١٤) أعلام الموقعين عن ربِّ العالمين (٣/ ٥١٣).
(١٥) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٣/ ١٤١).
(١٦) طرح التثريب (٤/ ٤٨٩).
(١٧) فتح الباري (١/ ١٩٧)، (١٣/ ٤٩٣)، (١٥/ ٢٧٨).
(١٨) عمدة القاري (١/ ٤٢٠)، (١٦/ ٤٠١)، (٢٢/ ٢٥٠)، وشرح سنن أبي داود (٢/ ٢٣٦).
(١٩) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (١/ ١٥٩).
(٢٠) فيض القدير شرح الجامع الصغير (٢/ ٣١٩).

والصنعاني(١)، والشوكاني(٢).

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلك الجمع والنسخ والترجيح، علىٰ النحو التالي:

المسلك الأول: مسلك الجمع، ولهم فيه خمسة طرق:

الطريق الأول: صرف الأخبار الواردة في الحلف بالأب عن ظاهرها، وتأويلها بأنَّ يكون لفظ الحلف بالأب الوارد في الأخبار عبارة عن كلمة جارية علىٰ ألسن العرب، لا يُقصد بها الحلف، كلغو اليمين المعفوِّ عنه، وكما جرىٰ في لسانهم: عقرىٰ، حلقىٰ(٣)، وما أشبه ذلك، أو خرج مخرج التوطئة للكلام، لا الحلف، نحو قولهم: قاتلَه الله تعالىٰ ما أشجعه، ولا يُريدون الدعاء عليه إنما توطئة الكلام.

وأما النهي فإنما ورد فيمن قصد حقيقة الحلف؛ لِما فيه من إعظام المحلوف به، ومُضاهاته بالله ﷻ.

ذكره الخطابي، والبيهقي، وابن العربي، وابن الجوزي، وابن الأثير، والقرطبي، والقرافي، والفاكهاني، والعراقي، وابن حجر -وقوّاه-، والملا علي القاري، والصنعاني(٤).

---

(١) العُدة علىٰ شرح العمدة (٧/ ١٦).

(٢) نيل الأوطار (١/ ٣٥٦).

(٣) يُقال للمرأة: «عَقْرَىٰ حَلْقَىٰ» وهذا علىٰ مذهب العرب في الدعاء علىٰ الشيء مِن غير إرادة لوقوعه، ومعناه: عقرها الله: أي عقر جسدها، والعقر: الجرح، وحلقها: أي حلق شعرها، أو أصابها بوجع في حلْقها، أو المعنىٰ: أنها تعقر قومها وتحلقهم بشُؤمها وتستأصلهم مِن شُؤمها عليهم. [انظر: مقاييس اللغة (٤/ ٩٠، ٩٣)، وتاج العروس (١٣/ ١٠٥) مادة: «عقر»].

(٤) انظر: معالم السنن (١/ ١٩٠)، والسنن الكبير بعد (أثر ١٩٨٦٠)، والقبس ضمن موسوعة شروح الموطأ (٦/ ٢٤٢)، والمسالك في شرح موطأ مالك (٣/ ٢٥٢-٢٥٣)، وكشف المشكل من حديث الصحيحين (١/ ٥٢)، والشافي في شرح مسند الشافعي (١/ ٣٤٣)، والمُفهم لما أشكل من تلخيص =

واختاره المَازَرِيّ، والسُّهيلي[١]، والنووي، وابن القيم، وابن المُلقن، والعيني، والمُناوي، وقال العيني: «وهذا هو الراجح عند العلماء»[٢].

ومن المعاني التي تندرج تحت هذا الطريق ما نقله ابن حجر عن السُّهيلي: أنَّ الحلف ليس علىٰ ظاهره، وإنما هو للتعجب، فمن عادة العرب إذا أرادوا تعجبًا واستعظامًا لأمر جاءوا بالقَسَم في غير موضع القَسَم، إذ مُحال أن يقصد النبي ﷺ القَسَم بغير الله تبارك وتعالىٰ، لا سيّما برجلٍ مات علىٰ الكفر، وإنما هو تعجّب من قول الأعرابي، والمُتعجَّب منه مُستعظَمٌ، ولفظ القَسَم في أصل وضعه لِما يُعظَّم، فاتّسع في اللفظ حتىٰ قيل علىٰ هذا الوجه. واستدلّ السُّهيلي لذلك بأنه لم يرد بلفظ: «أبي»، وإنما ورد بلفظ: «وأبيه»، أو: «وأبيك» بالإضافة إلىٰ ضمير المُخاطب حاضرًا أو غائبًا، وبهذا الشرط

= كتاب مسلم (١/ ١٦٠)، (٤/ ٦٢٢)، والفروق (٣/ ٢١)، ورياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام (٥/ ٢٨٥)، وطرح التثريب (٤/ ٤٨٩)، وفتح الباري (١/ ١٩٧)، (١٣/ ٤٩٣)، (١٥/ ٢٧٨)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (١/ ١٥٩)، والعُدة علىٰ شرح العمدة (٧/ ١٦).

تنبيه: قال ابن حجر في فتح الباري (١٥/ ٢٧٨) عن هذا الطريق: «وإلىٰ هذا جنح البيهقي»، والذي في سننه حكاية الطرق وحسب.

وأيضًا قال الملا علي القاري في المرقاة (١/ ١٥٩): «وأغرب ابن حجر فضعّف الأقوال المذكورة جميعها، وحمل علىٰ أنَّ هذا وقع من غير قصد، وهو غاية في البعد».

قلتُ: والذي في فتح الباري (١/ ١٩٧): تعقب غالب الأجوبة ثم قال: «وأقوىٰ الأجوبة الأولان» يعني هذا الطريق، ومسلك نسخ أخبار الإباحة، وذكر غالب الأجوبة في موضع آخر من الفتح (١٥/ ٢٧٨-٢٧٩).

(١) هو أبو زيد، وأبو القاسم، وأبو الحسن، عبد الرحمن بن عبدالله بن أحمد بن أصبَغ السُّهَيلي العلاّمة الأندلسي المَالِقي النّحوي، الحافظ العلم، صاحب التصانيف، كان مالكيًا ضريرًا. مات سنة ٥٨١هـ. [انظر: الوافي بالوَفَيات (١٨/ ١٠٠)، وشذرات الذهب في أخبار مَن ذهب (٦/ ٤٤٥)].

(٢) انظر: المُعلم بفوائد مسلم (٢/ ٢٤٠)، والروض الأُنُف في شرح السيرة النبوية لابن هشام (٦/ ٥٤٨-٥٤٩)، وشرح صحيح مسلم، للنووي (١/ ١/ ٢٤٠-٢٤١)، وأعلام الموقعين عن ربِّ العالمين (٣/ ٥١٣)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح (٣/ ١٤٢)، وعمدة القاري (١/ ٤٢٠)، (٢٢/ ٢٥٠)، وفيض القدير شرح الجامع الصغير (٢/ ٣١٩).

يخرج عن معنىٰ الحَلف إلىٰ معنىٰ التعجّب[(١)].

وأيضًا مِن المعاني التي تندرج تحت هذا الطريق ما ذكره ابن الأثير، حيث قال: «ويجوز أن يكون لـمّا كان القَسَم دأب الأعرابي، فالسّامع كذلك يعلم من حال الأعرابي، ولأنه ليس في محل تعظيم النبي ﷺ لأبيه حتىٰ يُقسم به، وكان القسم بأبيه كالقسم الذي لا يُعتدّ به، ولا هو مُؤكّد للمحلوف عليه، لم يكن لذكره كثير فائدة، فكان كالملغي المُطَّرح الذي هو كما لم يُذكر»[(٢)].

وتعقب هذا الطريق ابن العربي فقال: «وهذا عندي لا يجوز علىٰ النبي ﷺ، والنبي ﷺ كان أعظم قدْرًا، وأكثر معرفة مِن أن يجري علىٰ لسانه ذِكْر غير الله لغوًا، لا سيَّما وهو معصومٌ قولًا بالإجماع في العموم والخصوص»[(٣)].

وكذا الملا علي القاري فقال عنه: «وهو غاية في البعد»[(٤)].

وتعقّب هذا الطريق الشيخ سليمان بن عبدالله، فقال: «قلت: هذا جواب فاسد، بل أحاديث النهي عامة مطلقة ليس فيها تفريق بين من قصد القسم وبين من لم يقصد، ويؤيد ذلك أن سعد بن أبي وقاص ﷺ حلف مرة باللات والعزىٰ، ويبعد أن يكون أراد حقيقة الحلف بهما، ولكنه جرىٰ علىٰ لسانه من غير قصد؛ علىٰ ما كانوا يعتادونه قبل ذلك، ومع هذا نهاه النبي ﷺ[(٥)]. غاية

---

(١) الروض الأُنُف في شرح السيرة النبوية لابن هشام (٦/ ٥٤٨-٥٤٩)، وفتح الباري (١٥/ ٢٧٩).

(٢) الشافي في شرح مسند الشافعي (١/ ٣٤٣-٣٤٤).

(٣) المسالك في شرح موطأ مالك (٣/ ٢٥٣).

(٤) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (١/ ١٥٩).

(٥) أخرجه أحمد (حديث ١٥٩٠)، وابن ماجه (حديث ٢٠٩١)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٤٩٠٩، ٤٩١٠)، ولفظه: عَنْ مُصْعَبِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ ﷺ، قَالَ: كُنَّا نَذْكُرُ بَعْضَ الأَمْرِ، وَأَنَا حَدِيثُ عَهْدٍ بِالْجَاهِلِيَّةِ، فَحَلَفْتُ بِاللاتِ وَالْعُزَّىٰ، فَقَالَ لِي أَصْحَابُ رَسُولِ اللهِ ﷺ: بِئْسَ مَا قُلْتَ: ائْتِ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَأَخْبِرْهُ، فَإِنَّا لا نَرَاكَ إلا قَدْ كَفَرْتَ، فَلَقِيتُهُ فَأَخْبَرْتُهُ، فَقَالَ: «قُلْ: لا إِلَهَ إلا اللهُ وَحْدَهُ، ثَلاثَ مَرَّاتٍ، وَتَعَوَّذْ مِنَ الشَّيْطَانِ ثَلاثَ مَرَّاتٍ، وَاتْفُلْ عَنْ شِمَالِكَ ثَلاثَ مَرَّاتٍ، وَلا تَعُدْ لَهُ». قال ابن حجر في فتح الباري (١٤/ ٢٧١): «أخرجه النسائي بسند قويّ».

ما يقال: أن من جرىٰ ذلك علىٰ لسانه من غير قصد معفوٌّ عنه، أما أن يكون ذلك أمرًا جائزًا للمسلم أن يعتاده فكلاّ. وأيضًا فهذا يحتاج إلىٰ نقل أنّ ذلك كان يجري علىٰ ألسنتهم من غير قصد للقسم، وأنَّ النهي إنما ورد في حق من قصد حقيقة الحلف وأنّىٰ يوجد ذلك؟»[١].

قلتُ: الذي يظهر لي -والله أعلم- أنَّ جواب أهل العلم في هذا الطريق مُتوجّه إلىٰ ما ورد عن النبي ﷺ من الحلف بالأب -إن صح-، وكذا ما كان يقع من الصحابة ﷺ بعد دخولهم في الإسلام من الحلف بالأب، وهذا لا شك أنه كان من غير قصد لحقيقة الحلف، مِن تعظيم آبائهم، إنما هو ما تقدم ذكره في هذا الطريق، وقد جزم الشيخ سليمان بأنَّ ما وقع من سعد بن وقّاص ﷺ كان بغير قصد، وهذا يتفق مع هذا الطريق -الجواب الذي تعقبه الشيخ-، وما أورده الشيخ من الحاجة إلىٰ النقل، يرد علىٰ مسألة سعد ﷺ أيضًا.

لكن يقوىٰ ما ذكره الشيخ من تعقب في الشق الآخر من الجواب، وهو أنَّ النهي خاصٌّ بمن قصد حقيقة الحلف، بخلاف مَن لم يقصده فعلىٰ الإباحة، وهذا اللازم إن قيل به، فمردود؛ لأنَّ النهي عامٌّ، ومَن قال بهذا الطريق مِن أهل العلم لم يُجوز للمسلم اعتياد هذا الحلف، فقد حكىٰ ابن عبد البر الإجماع علىٰ أنَّ اليمين بغير الله مكروهة منهيٌّ عنها، لا يجوز الحلفُ بها لأحد[٢].

فعليه يكون الجواب الأول من هذا الطريق تجاه ما ورد من حلف بالأب

---

(١) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد ص: (٥١٣).

(٢) التمهيد (١٢/ ٦٥٣)، وقال ابن تيمية: «والحلف بالمخلوقات حرام عند الجمهور، وهو مذهب أبي حنيفة، وأحد القولين في مذهب الشافعي، وأحمد، وقد حكىٰ إجماع الصحابة علىٰ ذلك. وقيل: هي مكروهة كراهة تنزيه، والأول أصح، حتىٰ قال عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عبّاس وعبدالله بن عمر: لأن أحلف بالله كاذبًا أحب إليّ من أن أحلف بغير الله صادقًا. وذلك لأن الحلف بغير الله شركٌ، والشرك أعظم من الكذب». مجموع الفتاوىٰ (١/ ٢٠٤).

له وجه، ولهذا الشيخ سليمان حينما رجح مسلك النسخ ذكر هذا الجواب فقال: «فما ورد فيه ذكر الحلف بغير الله، فهو جار علىٰ العادة قبل النهي، لأن ذلك هو الأصل حتىٰ ورد النهي عن ذلك»[1]، وقوله: «علىٰ العادة» المعنىٰ أنه بدون قصد حقيقة الحلف.

وأما الجواب الثاني وهو تخصيص النهي بمَن قصد حقيقة الحلف، دون غيره، فمُتعقب كما تقدم.

وعليه فإن صحت الأخبار الواردة بلفظ الحلف بالأب، فالجواب الأول من هذا الطريق أقربها، وتقدم عند تخريجها عدم ثبوتها[2]، ويبقىٰ النهي علىٰ عمومه من دون مُعارضة، كما سيأتي في مسلك الترجيح[3].

الطريق الثاني: صرف الأخبار الواردة في الحلف بالأب عن ظاهرها أيضًا، وتأويلها بأنَّ النبي ﷺ أضمر اسمَ الله؛ كأنه قال: أفلح وربِّ أبيه.

ويكون معنىٰ النهي عن الحلف بالأب؛ أنه ورد فيمن لم يُضمر ذلك، بل قصد تعظيم أبيه علىٰ عادة العرب.

ذكره الخطابي، والبيهقي، وابن العربي، وابن الأثير، والفاكهاني، وابن المُلقن، والعراقي، وابن حجر، والعيني، والملا علي القاري[4].

وتعقبه ابن الأثير، فقال: «وهذا فيه بُعدٌ، وإن كان حذف المُضاف شِرْعة

(١) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد ص: (٥١٤).
(٢) ص: (٣٧٨).
(٣) ص: (٣٩٣).
(٤) انظر: معالم السنن (١/ ١٩٠)، والسنن الكبير بعد (أثر ١٩٨٦٠)، والمسالك في شرح موطأ مالك (٣/ ٢٥٣)، والشافي في شرح مسند الشافعي (١/ ٣٤٣)، ورياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام (٥/ ٢٨٥)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح (٣/ ١٤٢)، وطرح التثريب (٤/ ٤٩٠)، وفتح الباري (١/ ١٩٧)، (١٥/ ٢٧٩)، وعمدة القاري (١/ ٤٢٠)، وشرح سنن أبي داود (٢/ ٢٣٦)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (١/ ١٥٩).

مَطْروقةٌ، وسُنّةٌ مألوفة، كثيرة الاستعمال في القرآن والحديث وفصيح الكلام . . . »[١].

قلتُ: وهذا الطريق فيه تأويل يفتقر إلىٰ دليل بيّن.

الطريق الثالث: تخصيص الأخبار الواردة بالنهي عن الحلف بغير الله بحال إذا ما كان الحلف بغير الله من الحالِف علىٰ وجه التوقير للمحلوف به، والتعظيم لحقه، دون ما كان بخلاف ذلك، كأن يكون للتوكيد؛ لأنَّ العرب تطلق هذه اللفظة -الحلف بالأب- تارة علىٰ وجه التعظيم، وتارة علىٰ وجه التوكيد للكلام دون القسَم.

ذكره الخطابي، والبيهقي، وابن الأثير، والبيضاوي، والعراقي، وابن حجر، والعيني[٢].

ونقل ابن العربي[٣] عن بعض العلماء خلاف ذلك، مِن أن النهي يشمل إذا كان علىٰ طريق التأكيد للخبر والتعظيم للمُقْسَم به، وأنه جائز فقط إذا كان علىٰ سبيل العادة كما في الطريق الأول.

ونقل ابن حجر أنَّ هذا الطريق -الثالث- تُعقّب بما حاصله: أنَّ حديث ابن عمر رضي الله عنهما وفيه: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ أَدْرَكَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ وَهُوَ يَسِيرُ فِي رَكْبٍ يَحْلِفُ بِأَبِيهِ، فَقَالَ: «أَلا إِنَّ اللهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ، مَنْ كَانَ حَالِفًا، فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ، أَوْ لِيَصْمُتْ»[٤]، وفي لفظ قال عمر رضي الله عنه: «لا وَأَبِي»[٥]، فظاهر

---

(١) الشافي في شرح مسند الشافعي (١/ ٣٤٣).

(٢) انظر: معالم السنن (١/ ١٩٠)، والسنن الكبير بعد (أثر ١٩٨٦٠)، والشافي في شرح مسند الشافعي (١/ ٣٤٣)، وتحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، للبيضاوي (٢/ ٤٣٧)، وطرح التثريب (٤/ ٤٩٠)، وفتح الباري (١٥/ ٢٧٨)، وعمدة القاري (١٦/ ٤٠١)، (٢٢/ ٢٥٠).

(٣) المسالك في شرح موطأ مالك (٣/ ٢٥٣).

(٤) أخرجه البخاري (حديث ٦٦٥٣)، ومسلم (حديث ١٦٨٦).

(٥) أخرجه أحمد (حديث ٢١٤) قال ابن كثير في مسند الفاروق (٢/ ٢٢٦) بعده: «هذا صحيح من هذا الوجه، ولم يُخرِّجوه».

سياق الحديث أنَّ عمر رضي الله عنه أتىٰ بصورة الحلف المنهي عنه، فأنكر عليه النبي ﷺ، فلولا أنه أتىٰ بصيغة الحلف ما صادف النهي محلاً[1].

وتعقّبه أيضًا الشيخ سليمان بن عبدالله، فقال: «قلت: وهذا أفسد من الذي قبله[2]، وكأن من قال ذلك لم يتصور ما قال، فهل يراد بالحلف إلا تأكيد المحلوف عليه بذكر مَن يعظّمه الحالف والمحلوف له؟ فتأكيد المحلوف عليه بذكر المحلوف به مستلزم لتعظيمه. وأيضًا فالأحاديث مطلقة ليس فيها تفريق، وأيضًا فهذا يحتاج إلىٰ نقل أن: ذلك جائز للتأكيد دون التعظيم وذلك معدوم»[3].

الطريق الرابع: تخصيص الأخبار الواردة في الحلف بالأب بالنبي ﷺ، فهذا الفعل الوارد من خصائصه ﷺ، وأما أخبار النهي، وهي من قوله، فعلىٰ عمومها.

ذكره ابن العربي، وابن المُلقن، وابن حجر، والعيني، والملا علي القاري[4].

وقال ابن العربي في الاستدلال له: «ألا ترىٰ إلىٰ قوله: (مَنْ كَانَ حَالِفًا، فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ، أَوْ لِيَصْمُتْ)[5]، ثمَّ أقسم اللهُ بالسَّموات والأرض والسَّحاب والرياح والسّفن، ولم يكن ذلك معارضة»[6].

---

(١) فتح الباري (١٥/ ٢٧٩).

(٢) يُريد الطريق الأول هنا، كما تقدم تعقبه له أيضًا ص: (٣٨٢).

(٣) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد ص: (٥١٣).

(٤) المسالك في شرح موطأ مالك (٣/ ٢٥٢)، والقبس ضمن موسوعة شروح الموطأ (٦/ ٢٤٢)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح (٣/ ١٤٢)، وفتح الباري (١/ ١٩٧)، (١٥/ ٢٧٩)، وعمدة القاري (١/ ٤٢٠)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (١/ ١٥٩).

(٥) تقدم تخريجه ص: (٣٦٩).

(٦) المسالك في شرح موطأ مالك (٣/ ٢٥٢)، والقبس ضمن موسوعة شروح الموطأ (٦/ ٢٤٢).

تعقب ابن المُلقن وابن حجر والعيني هذا الطريق فذكروا أنَّ القول بالخصوصية يحتاج إلىٰ دليل، كما أنَّ الخصائص لا تثبت بالاحتمال[(١)].

قلتُ: وما ذكره ابن العربي مِن استدلال مُتعقّبٌ أيضًا:

قال القُرطبي: «وأما عن قسم الله تعالىٰ بتلك الأمور فمن وجهين:

أحدهما: أن المُقسم به محذوف. تقديره: وربِّ الضحىٰ. وربِّ الشمس، ونحو ذلك. قاله أكثر أئمة المعاني.

وثانيهما: أنَّ الله تعالىٰ يُقسم بما يريد كما يفعل ما يريد؛ إذ لا حكم عليه، ولا حاكم فوقه، ونحن المحكومُ عليهم، وقد أبْلَغَنا حكمه علىٰ لسان نبيه ﷺ فقال: «من كان حالفًا فليحلف بالله أو ليصمت»، و«من كان حالفًا فلا يحلف إلا بالله»[(٢)]. فيجب الانقياد، والامتثال لحكم ذي العزة والجلال»[(٣)].

ومِن المعاني التي يُمكن أن تندرج تحت هذا الطريق ما ذكره ابن الأثير، حيث قال: «ويجوز أن يكون النبي ﷺ ذكر ذلك تألّفًا للأعرابي وتطييبًا لقلبه، وإعلامًا له أنَّ له من المحل عنده أنه يُقسم بأبيه، فيكون ذلك داعي[(٤)] إلىٰ قبول قوله، واستماع كلامه»[(٥)].

قلتُ: وهذا المعنىٰ يحتمل أنه يُراد به تخصيص ذلك بالنبي ﷺ للمصلحة، لكنه لا دليل عليه، والله أعلم.

الطريق الخامس: تخصيص الأخبار الواردة في النهي عن الحلف بالآباء في حال مقطع الحقوق.

---

(١) انظر: التوضيح لابن الملقن (٣/ ١٤٢)، وفتح الباري (١/ ١٩٧)، (١٥/ ٢٧٩) وعمدة القاري (١/ ٤٢٠).

(٢) تقدم تخريجهما ص: (٣٦٩).

(٣) المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٤/ ٦٢٢).

(٤) كذا في المطبوع، وصوابه: «داعيًا». الشافي في شرح مسند الشافعي (١/ ٣٤٤).

(٥) الشافي في شرح مسند الشافعي (١/ ٣٤٤).

ذكره ابن العربي[١].

ومراده بذلك مقاطع الحقوق، وهي المواضع التي تتبين فيها الأحكام والحدود، وتنفصل بالبيان فيه الحقوق، فتمتاز وتنقطع بعضها عن بعض[٢].

وقد رُوي عن عمر ﷺ: «إِنَّ مَقَاطِعَ الْحُقُوقِ عِنْدَ الشُّرُوطِ»[٣].

قلتُ: إلا أنَّ تخصيص الأخبار بهذا لا دليل عليه، والله تعالىٰ أعلم.

المسلك الثاني: مسلك النسخ، ولهم فيه طريقان:

الطريق الأول: أن الأخبار الواردة بالحلف بالأب كانت جارية علىٰ معهود استعمال العرب في خطابها، للتوكيد وغيره، ثم جاءت الأخبار الواردة بالنهي عن الحلف بغير الله مُطلقًا -مع النص علىٰ منع الحلف بالأب-، ناسخة لما تقدمها مِن أخبار دالة علىٰ الإباحة.

وهذا اختيار الطحاوي، والتُّورِبِشْتِي، والشيخ سليمان بن عبدالله[٤].

وقال السُّهيلي: «وفي تراجم أبي داود في كتاب الأيمان في مُصنّفه ما يدلّ علىٰ أنه كان يذهب إلىٰ قول مَن قال بالنسخ، وأنَّ القَسَم بالآباء كان جائزًا»[٥].

وذكر هذا الطريق الخطابي، وابن عبد البر -وعلّق القول به علىٰ ثبوت أخبار الحلف بالأب-، والبيهقي، وابن العربي، والسُّهيلي، والحازمي -وعلّق القول به علىٰ ثبوت أخبار الحلف بالأب ونحوها-، وابن الجوزي، وابن الأثير، وابن قُدامة، والقرطبي، والنووي، والقرافي، وابن المُلقن،

---

(١) المسالك في شرح موطأ مالك (٣/ ٢٥٢-٢٥٣).

(٢) انظر: شرح مسند الشافعي، لأبي القاسم الرافعي القزويني (٢/ ٤٨٣).

(٣) أخرجه البخاري معلقًا مجزومًا قبل (حديث ٢٧٣٨، ٥١٤٢).

(٤) انظر: شرح مشكل الآثار (٢/ ٢٩٤-٢٩٥)، والميسر في شرح مصابيح السنة (٣/ ٨٠١)، وتيسير العزيز الحميد (ص: ٥١٣).

(٥) الروض الأُنُف في شرح السيرة النبوية لابن هشام (٦/ ٥٤٨). وانظر: سنن أبي داود قبل (حديث ٣٢٣٣) ترجم: «بابٌ في كراهة الحلف بالآباء»، فذكر حديث ابن عمر ﷺ في حلف عمر ﷺ بأبيه، ثم نهي النبي ﷺ له عن الحلف بالآباء.

والعراقي، وابن حجر -وقوّاه-، والعيني، والملا علي القاري، والصنعاني[(١)].

وقال السُّهيلي: «وقد ذهب أكثر شُرَّاح الحديث إلىٰ النسخ في قوله: «أفلح وأبيه»، قالوا نسخه قوله ﷺ: «لا تحلفوا بآبائكم» »[(٢)].

قلتُ: أكثر الشُرَّاح ذكروه دون جزم، ولعله يعني الطبقة التي قبله، فلم أقف علىٰ مَن جزم به ممن قبله غير الطحاوي، وابن عبد البر علّق القول به علىٰ ثبوت لفظ الحلف بالأب، وذكره من جملة مسالك دفع الإشكال: الخطابي وابن العربي دون جزم به، والله أعلم.

قال الشيخ سليمان بن عبدالله: «وهذا الجواب هو الحق، يؤيده أن ذلك كان مستعملًا شائعًا، حتىٰ ورد النهي عن ذلك»[(٣)].

وقد استدلَّ الطحاوي علىٰ النسخ، ومعرفة المُتأخّر من المُتقدم بحديث قُتَيْلَةَ بِنْتِ صَيْفِيٍّ الْجُهَنِيَّةِ قَالَتْ: أَتَىٰ حَبْرٌ مِنَ الأَحْبَارِ رَسُولَ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، نِعْمَ الْقَوْمُ أَنْتُمْ لَوْلا أَنَّكُمْ تُشْرِكُونَ، قَالَ: «سُبْحَانَ اللهِ، وَمَا ذَاكَ؟». قَالَ: تَقُولُونَ إِذَا حَلَفْتُمْ: وَالْكَعْبَةِ. قَالَتْ: فَأَمْهَلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ شَيْئًا، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّهُ قَدْ قَالَ[(٤)]: . . . .

---

(١) انظر: معالم السنن (١/ ١٩٠)، والتمهيد (٦/ ٢٤٤)، والاستذكار (٢/ ٨٠٢)، (٥/ ٢٩٦)، والسنن الكبير بعد (أثر ١٩٨٦٠)، والمسالك في شرح موطأ مالك (٣/ ٢٥٣)، والروض الأُنُف في شرح السيرة النبوية لابن هشام (٦/ ٥٤٨)، والاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث (٢/ ٧٨٢-٧٨٣)، وكشف المشكل من حديث الصحيحين (١/ ٥٢)، والشافي في شرح مسند الشافعي (١/ ٣٤٣)، والمغني (١٣/ ٤٣٨)، والمُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (١/ ١٦٠)، (٤/ ٦٢٢)، وشرح صحيح مسلم (١/ ١/ ٢٤١)، والفروق (٣/ ٢١)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح (٣/ ١٤٢)، وطرح التثريب (٤/ ٤٩٠)، وفتح الباري (١/ ١٩٧)، (١٣/ ٤٩٣)، (١٥/ ٢٧٩)، وعمدة القاري (١/ ٤٢٠)، وشرح سنن أبي داود (٢/ ٢٣٦)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (١/ ١٥٩)، والعدة علىٰ شرح العمدة (٧/ ١٧).

(٢) الروض الأُنُف في شرح السيرة النبوية لابن هشام (٦/ ٥٤٨).

(٣) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد ص: (٥١٣).

(٤) إشارة إلىٰ أنه ﷺ أوحي إليه بذلك.

فَمَنْ حَلَفَ فَلْيَحْلِفْ بِرَبِّ الْكَعْبَةِ»(١).

قال الطحاوي: «فكان في هذا الحديث ذكرُ سبب النهي من رسول الله ﷺ عن الحَلِف بغير الله تعالىٰ، وكان في ذلك ما قد دلَّ علىٰ أن المُتأخر من المعنيين المُختلفين اللذين ذكرناهما في هذا الباب هو النهيُ عن الحلف بغير الله تعالىٰ، لا الإباحة له»(٢).

ومما استدلّ به ابن الجوزي لهذا المسلك أيضًا: لفظ الحديث: «إنَّ الله ينهاكم» قال: «يُشعر بإتيان وحي في ذلك»(٣).

وأيضًا مما استدلّ به ابن قُدامة علىٰ النسخ: قول عُمَر رضي الله عنه: «فَوَاللهِ مَا حَلَفْتُ بِهَا مُنْذُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ ذَاكِرًا، وَلا آثِرًا»(٤). قال ابن قُدامة: «ولم يرد بعد النهي إباحة»(٥).

ونقل العراقي وابن حجر عن ابن العربي أنه قال: «روي أنَّ النبي ﷺ كان يحلف بأبيه حتىٰ نُهي عن ذلك»(٦). قلتُ: وتتمة كلام ابن العربي: «ثم قال -أي لما نُهي عن ذلك قال النبي ﷺ-: (لا يحلف أحدكم بالكعبة، فإن

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبير (١٠/ ٢٩٢)، وأحمد (حديث ٢٧٠٩٣)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٤٩٠٦، ١٠٩٣٣)، والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ٨٢٤)، والطبراني (حديث ٢٥/ ٥، ٦، ٧)، والحاكم في المستدرك (حديث ٨٠٢٥) مِن طريق معبد بن خالد، عن عبدالله بن يَسار، عن قُتَيْلَةَ رضي الله عنها، به، نحوه.

قال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه».

وقال ابن حجر في الإصابة (ترجمة ١١٧٧٩): «وأخرجه النسائي وسنده صحيح». وقال في فتح الباري (١٥/ ٢٨٨): «أخرجه النسائي في كتاب الأيمان والنذور وصححه مِن طريق عبدالله بن يَسار بتحتانيّة ومهملة، عن قُتيلة ...».

(٢) شرح مشكل الآثار (٢/ ٢٩٥).

(٣) كشف المشكل من حديث الصحيحين (١/ ٥٢).

(٤) تقدم تخريجه ص: (٣٦٩).

(٥) المغني (١٣/ ٤٣٨).

(٦) عارضة الأحوذي (٧/ ١٧)، وطرح التثريب (٤/ ٤٩٠)، وفتح الباري (١٥/ ٢٧٩).

ذلك إشراك، وليقل ورب الكعبة) »[١].

وهذا الحديث أخرجه ابن عساكر في «تاريخ دمشق»، والحازمي في «الاعتبار»، مِن طريق يزيد بن سِنان، وهو مُختلفٌ في صحبته[٢]، ولذا قال الحازمي: «هذا حديث غريب من حديث الشاميين، وإسناده ليس بذلك القائم، غير أنَّ له شواهد في الحديث تدل أن الحديث له أصل». فذكر حديث طلحة رضي الله عنه: «أفلح وأبيه إن صدق» وغيره -في الدلالة علىٰ وقوع الحلف منه ﷺ قبل ذلك-[٣].

قال العراقي مُعلقًا علىٰ كلام ابن العربي -المُتقدم قريبًا-: «لو صحّ ما ذكره ابن العربي لكان دليلًا علىٰ النسخ»[٤].

قلت: ولم يصح ما نقله ابن العربي كما في تخريجه، لكن قد يشهد لمعنىٰ الحديث -الذي نقله ابن العربي-: حديث قُتَيْلَةَ رضي الله عنها المُتقدم، إلا أنه ليس صريحًا في كون النبي ﷺ يفعله -أي الحلف-، وإن كان يحتمله، من جهة أنَّ هذا الفعل واقع من عامّتهم، فجاء بعد ذلك النهي.

وقد تعقّب هذا المسلك السُّهيلي، فقال: «وهذا قولٌ لا يصحّ؛ لأنه لم يثبت أنَّ النبي ﷺ كان يحلف قبل النسخ بغير الله، ويُقسم بقوم كُفّار، وما

---

(١) عارضة الأحوذي (٧/ ١٧).

(٢) تاريخ دمشق (٦٥/ ٢١٨)، والاعتبار في الناسخ والمنسوخ (٢/ ٧٨١-٧٨٢)، وعند ابن عساكر والحازمي لفظه: قال يزيد بن سِنان أن النبي ﷺ كان يحلف زمنًا فيقول: «لا وأبيك» حتىٰ نُهي عن ذلك، ثم قال النبي ﷺ: «لا يحلف أحدكم بالكعبة، فإن ذلك إشراك وليقل ورب الكعبة». ونقل ابن عساكر عن ابن معين أنه قال: «أهل بيت يزيد بن سِنان يقولون: لم يلقَ يزيد بن سِنان النبي ﷺ ولم يره». ونقل أيضًا عن أبي عبدالله ابن منده أنه قال: «يزيد بن سِنان في إسناد حديثه نظر». ونقل أيضًا عن أبي نُعيم أنه قال: «يزيد بن شيبان، وقيل: ابن سِنان، مُختلفٌ في صحبته». [وانظر: الإصابة، لابن حجر (ترجمة ٩٣١٠)].

(٣) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ (٢/ ٧٨٢-٧٨٣).

(٤) طرح التثريب (٤/ ٤٩٠).

أبعد هذا مِن شيمته ﷺ، تالله ما فعل هذا قطّ، ولا كان له بخُلق»[١].

قال الشوكاني -مُعلقًا علىٰ كلام السُّهيلي-: «ويُجاب بأنّه قبل النهي عنه غير مُمتنع عليه، ولا سيّما الأقسام القرآنيّة علىٰ ذلك النمط»[٢].

وتقدم الكلام علىٰ الأقسام القرآنيّة وتوجيهها، فلا يحتج بها في هذه المسألة[٣].

وأما احتمال وقوعه من النبي ﷺ، فإنَّ الحلف بالشيء يقتضي تعظيمه، ويبعد أن يقع ذلك من النبي ﷺ صيانة لجناب التوحيد، وأما وقوعه من الصحابة رضي الله عنهم جريًا علىٰ معهود استعمال العرب، مع استصحاب أصل الإباحة، فواقع لا إشكال فيه.

كما تعقّب هذا المسلك زكيّ الدين عبد العظيم المُنذري فقال: «وهو ضعيف، لعدم تحقق التاريخ، ولإمكان الجمع»[٤].

وبنحوه ابن المُلقن فقال: «وهو بعيد؛ لأنه ادّعاء للنسخ، ولا يُصار إليه إلا إذا تعذّر التأويل، وعلمنا التاريخ، كما تقرر في فن الأصول، وليس هنا واحدًا منهما»[٥].

قال الصنعاني: «قلتُ: ليس بنسخٍ لحكم شرعيٍّ، إنما هو ابتداءُ تشريع، وكان قبلَ النهي علىٰ أصل الإباحة»[٦].

قلتُ: وهذا أحسن ما يُقال، فلا نسخ في المسألة، سواء صحّت الأخبار الواردة في الحلف بالأب -وتقدم عند تخريجها عدم ثبوتها[٧]-، أو لم تصحّ،

(١) الروض الأُنُف في شرح السيرة النبوية لابن هشام (٦/ ٥٤٨-٥٤٩).
(٢) نيل الأوطار (٨/ ٢٦٣).
(٣) ص: (٣٨٧).
(٤) نقله العراقي في طرح التثريب (٤/ ٤٩٠)، وابن حجر في فتح الباري (١٥/ ٢٧٩).
(٥) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٣/ ١٤٢).
(٦) العُدّة علىٰ شرح العمدة (٧/ ١٨).
(٧) ص: (٣٧٨).

فالنهي ابتداء تشريع، وكونه وقع قبل ذلك من الصحابة ﷺ فثابت، كما في حديث ابن عمر في قصّة أبيه رضي الله عنهما[١]، وهو جارٍ علىٰ عادة العرب كما تقدم في كلام ابن عمر رضي الله عنهما: «فَكَانَتْ قُرَيْشٌ تَحْلِفُ بِآبَائِهَا»[٢]. فالنهي ناقل عن الأصل، وهو مُقدّم علىٰ المُبقي علىٰ الأصل، كما سيأتي في مسلك الترجيح[٣]، والله تعالىٰ أعلم.

الطريق الثاني: علىٰ عكس الأول، أنَّ النهي كان أوّلًا، ثم نُسخ بأخبار الإباحة، ووجه ذلك: أنَّ النهي كان في صدر الإسلام؛ لأنَّ نفوسهم كانت مملوءة بتعظيم غير الله تعالىٰ، فنُهوا أن يُعظّموا غيرَه، فلما امتلأت صدورهم من تعظيم الله ﷻ، وتيقّنوا أنه لا عظيم سواه، أرْخص لهم في استرسال الألسنة علىٰ الإقسام بما شاؤوا من الكلام، ما لم يكن ذلك من قَبيل الأصنام.

ذكره ابن العربي[٤]، ولم أقف علىٰ مَن ذكره غيره.

قلتُ: وهو طريق لا دليل عليه، مع تفرّده به، والله تعالىٰ أعلم.

المسلك الثالث: مسلك الترجيح، ولهم فيه طُرقٌ خمسة:

الطريق الأول: بترجيح عدم ثبوت زيادة الحلف بالأب الواردة في حديث طلحة رضي الله عنه، وحديثي أبي هريرة رضي الله عنه[٥]، والأخذ بالأخبار الواردة في النهي عن الحلف بغير الله مطلقًا.

وهذا ظاهر اختيار ابن عبد البر[٦].

---

(١) ص: (٣٦٩).

(٢) ص: (٣٦٩).

(٣) ص: (٣٩٦).

(٤) المسالك في شرح موطأ مالك (٣/ ٢٥٢)، والقبس ضمن موسوعة شروح الموطأ (٦/ ٢٤٢).

(٥) تقدم تخريجها ص: (٣٧٠)، (٣٧٣، ٣٧٦).

(٦) التمهيد (٦/ ٢٤٤)، (١٢/ ٦٥٣)، والاستذكار (٥/ ٢٩٦).

وذكره القرافي، وابن المُلقن، والعراقي، وابن حجر، والعيني، والملا علي القاري، والصنعاني، والشوكاني[(١)].

قلتُ: وهو الأقرب كما تقدم عند تخريج الأخبار[(٢)]، وعلىٰ هذا الطريق -الأول من هذا المسلك- بتضعيف الحديث ينتفي التعارض، ويندفع الإشكال، والله تعالىٰ أعلم.

الطريق الثاني: ترجيح التصحيف في الرواية، وأنَّ صوابها: «أفلح والله إن صدق»، فقصر الكاتب اللامان، فالتبست بأبيه، واستدل ابن العربي علىٰ ذلك بوجوده علىٰ هذا الوجه في نسخة مشرقية بثغر الإسكندرية.

حكاه ابن العربي، والسُّهيلي، والقرطبي، وابن المُلقن، والعراقي، وابن حجر، والعيني، والملا علي القاري، والصنعاني، والشوكاني[(٣)].

وبنحوه ما ذكره ابن الجوزي: «أنَّ أكثر الرّواة يروون بالمعنىٰ علىٰ ما يظنّونه، فيُحمل علىٰ أنه من قول بعضهم»[(٤)].

وردّ هذا الطريق السُّهيلي والقرطبي بما حاصله: أنَّه قولٌ منكر، واعتراض علىٰ الأثبات العُدول فيما حفظوا، وهو يخرم الثقة برواياتهم، فلا يُلتفت إليه[(٥)].

---

(١) انظر: الفروق (٣/ ٢١)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح (٣/ ١٤٢)، وطرح التثريب (٤/ ٤٨٩)، وفتح الباري (١/ ١٩٧)، (١٥/ ٢٧٨)، وعمدة القاري (١/ ٤٢٠)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (١/ ١٥٩)، والعدة علىٰ شرح العمدة (٧/ ١٦)، ونيل الأوطار (٨/ ٢٦٣).

(٢) ص: (٣٧٨).

(٣) انظر: المسالك في شرح موطأ مالك (٣/ ٢٤٥)، والروض الأُنُف في شرح السيرة النبوية لابن هشام (٦/ ٥٤٩)، والمُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (١/ ١٦٠)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح (٣/ ١٤٢)، وطرح التثريب (٤/ ٤٩٠)، وفتح الباري (١/ ١٩٧)، (١٥/ ٢٧٨)، وعمدة القاري (١/ ٤٢٠)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (١/ ١٥٩)، والعدة علىٰ شرح العمدة (٧/ ١٦)، ونيل الأوطار (٨/ ٢٦٣).

(٤) كشف المشكل من حديث الصحيحين (١/ ٥٢).

(٥) الروض الأُنُف في شرح السيرة النبوية لابن هشام (٦/ ٥٤٩)، والمُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (١/ ١٦٠).

ثم أورد عليه السُّهيلي اللفظ الآخر عند مسلم: «وَأَبِيكَ لَتُنَبَّأَنَّهُ»[١]، مما يردّ شبهة التصحيف.

وذكر القرطبي أنَّ صاحب هذا الطريق إنما صار إلىٰ هذا الاحتمال لِما عارضه عنده من نهيه ﷺ عن الحلف بالآباء، فيُجاب عن ذلك بأحد الطرق المُتقدمة[٢].

كما ردّه ابن العربي بأنَّ جميع الرّواة في الصحيح اتفقوا علىٰ قوله: «وأبيه»[٣].

وتعقب ابن حجر هذا الطريق بقوله: «وهو محتمل، ولكن مثل ذلك لا يثبت بالاحتمال»[٤].

الطريق الثالث: وهو مِن أوجه الترجيح عند التعارض، أنه لو صحّت الأخبار الواردة بتلفظ النبي ﷺ للحلف بالأب، فهي معارضة بالأحاديث الكثيرة المُصرِّحة بالنهي عن الحلف بغير الله، وعندنا قاعدة: «القول مُقدّمٌ علىٰ الفعل عند التعارض»[٥].

ذكره الألباني احتمالًا علىٰ فرض ثبوت زيادة الحلف بالأب، ولم يُثبتها[٦].

قلتُ: وهنا الحال أنه تعارض بين قول صريح بالنهي، وقول في معنىٰ الفعل.

---

(١) تقدم تخريجه ص: (٣٧٦).

(٢) المُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (١/ ١٦٠).

(٣) المسالك في شرح موطأ مالك (٣/ ٢٤٥)، وقال بعده (٣/ ٢٥١-٢٥٢): «ما كان يكون أرفع للشَّغب لو كان: «أفلح والله» كما رُوي في تلك النّسخة، وكان يجيء مطابقًا لقول السائل: «لا أزيد» لكنّ الأيِمّة قد قيّدوا فيه ما قيّدوا، ونقلوا ما نقلوا» ثم ذكر الأجوبة المُتقدمة في مسلك الجمع والنسخ.

(٤) فتح الباري (١٥/ ٢٧٨).

(٥) انظر: تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال، للعلائي (١٠٥)، والأشباه والنظائر، لتاج الدين السبكي (٢/ ١٦١).

(٦) سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٠/ ٧٥٥).

الطريق الرابع: وهو مِن أوجه الترجيح عند التعارض، ذكره ابن الجوزي فقال -عن زيادة الحلف بالأب-: «أنه ليس في الألفاظ المُخرَّجة في الصحيح، والصحيح مُقدّم[(١)]»[(٢)].

قلتُ: بل هو في صحيح مسلم كما تقدم تخريجه[(٣)]، نعم لم يُخرّجه البخاري.

وبالجملة فإنَّ الزيادة لا تصح كما تقدم[(٤)].

الطريق الخامس: وهو مِن أوجه الترجيح عند التعارض، أنَّ الناقل عن الأصل مُقدّم علىٰ المُبقي علىٰ الأصل[(٥)]، فإذا كان الحلف بالآباء من عادة العرب، كما تقدم في كلام ابن عمر رضي الله عنهما: «فَكَانَتْ قُرَيْشٌ تَحْلِفُ بِآبَائِهَا»[(٦)]، وقد ثبت وقوعه من بعض الصحابة رضي الله عنهم، كما في حديث ابن عمر في قصّة أبيه رضي الله عنهما[(٧)]، فيكون ما وقع منهم جارٍ علىٰ العادة وأصل الإباحة، ويكون النهي عن الحلف بالآباء، والنهي عن الحلف بغير الله مُطلقًا، ناقل عن هذا الأصل، فيُقدّم.

الخلاصة:

أنَّ الإشكال يندفع بأيّ مسلك من المسالك المُتقدمة، ولله الحمد، إلا أنَّ الطريق الأول من مسلك الترجيح أقربها، والله تعالىٰ أعلم[(٨)].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار (٤/ ٦٥٠).
(٢) كشف المشكل من حديث الصحيحين (١/ ٥٢).
(٣) ص: (٣٧٠).
(٤) ص: (٣٧٨).
(٥) انظر: قواطع الأدلة، للسّمعاني (٢/ ٦٣١)، والواضح في أصول الفقه، لابن عقيل (٥/ ٩٥-٩٦)، وشرح مختصر الروضة، للطوفي (٣/ ٧٠٢)، والبحر المحيط، للزركشي (٨/ ١٥٦).
(٦) ص: (٣٦٩).
(٧) ص: (٣٦٩).
(٨) بناء علىٰ اختلاف أهل العلم في النظر في أخبار هذه المسألة وما ورد فيها من النهي والإباحة، =

المبحث السابع

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في نهيه عن أن يُقرن مع الله ﷻ أحد في المشيئة

الحديث المُشكل:

عَنْ طُفَيْلِ بْنِ سَخْبَرَةَ، أَخِي عَائِشَةَ لأُمِّهَا رضي الله عنهما: أَنَّهُ رَأَىٰ فِيمَا يَرَىٰ النَّائِمُ، كَأَنَّهُ مَرَّ بِرَهْطٍ مِنَ الْيَهُودِ، فَقَالَ: مَنْ أَنْتُمْ؟ قَالُوا: نَحْنُ الْيَهُودُ، قَالَ: إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الْقَوْمُ لَوْلا أَنَّكُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّ عُزَيْرًا ابْنُ اللهِ. فَقَالَتِ الْيَهُودُ: وَأَنْتُمُ الْقَوْمُ لَوْلا أَنَّكُمْ تَقُولُونَ: مَا شَاءَ اللهُ وَشَاءَ مُحَمَّدٌ. ثُمَّ مَرَّ بِرَهْطٍ مِنَ النَّصَارَىٰ فَقَالَ: مَنْ أَنْتُمْ؟ قَالُوا: نَحْنُ النَّصَارَىٰ، فَقَالَ: إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الْقَوْمُ لَوْلا أَنَّكُمْ تَقُولُونَ: الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ. قَالُوا: وَأَنْتُمُ الْقَوْمُ، لَوْلا أَنَّكُمْ تَقُولُونَ: مَا شَاءَ اللهُ وَمَا شَاءَ مُحَمَّدٌ. فَلَمَّا أَصْبَحَ أَخْبَرَ بِهَا مَنْ أَخْبَرَ، ثُمَّ أَتَىٰ النَّبِيَّ ﷺ، فَأَخْبَرَهُ، فَقَالَ: «هَلْ أَخْبَرْتَ بِهَا أَحَدًا؟». قَالَ: نَعَمْ. فَلَمَّا صَلَّوْا خَطَبَهُمْ فَحَمِدَ اللهَ، وَأَثْنَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ طُفَيْلًا رَأَىٰ رُؤْيَا، فَأَخْبَرَ بِهَا مَنْ أَخْبَرَ مِنْكُمْ، وَإِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَقُولُونَ كَلِمَةً

= اختلفوا في حكم الحلف بغير الله علىٰ قولين: الأول: الكراهة. والثاني: التحريم. علىٰ تفصيل ذكره أهل العلم، ففي بعض الأحوال يكون الحلف بغير الله محرم بالاتفاق، ووقع الخلاف في بعض الصور، كما بيّنه د. سليمان الدّبيخي في رسالته: أحاديث العقيدة التي يُوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين ص: (٢١٦-٢٣٨)، وانظر: المفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٤/ ٦٢١)، حيث ذهب إلىٰ أنَّ دلالة أخبار النهي التحريم مُطلقًا.

وانظر: جواب في الحلف بغير الله والصلاة إلىٰ القبور، لابن تيمية، منشور في الشبكة، بعناية/ فواز العوضي.

كَانَ يَمْنَعُنِي الْحَيَاءُ مِنْكُمْ أَنْ أَنْهَاكُمْ عَنْهَا». قَالَ: «لا تَقُولُوا: مَا شَاءَ اللهُ وَمَا شَاءَ مُحَمَّدٌ»(١).

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مسنده (حديث ٦٥٢)، وأحمد (حديث ٢٠٦٩٤)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (حديث ٢٧٤٣)، وابن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة (حديث ٨٧٤)، وأبو الحسن بن القطان -راوي السنن عن ابن ماجه- في زوائده علىٰ سنن ابن ماجه (حديث ١٨٠ز)، وابن قانع في معجم الصحابة (٢/ ٥٠)، والطبراني (حديث ٨٢١٤)، والحاكم في المستدرك (حديث ٦٠٧٣)، والبيهقي في دلائل النبوة (٧/ ٢٢)، والحازمي في الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث (٢/ ٨٤٠) مِن طريق حمّاد بن سلمة.
وأحمد (حديث ٢٣٣٨٢)، والدّارمي في مسنده (حديث ٢٧٤١)، وأبو يعلىٰ في مسنده (حديث ٤٦٥٥)، وابن قانع في معجم الصحابة (٢/ ٥٠)، والطبراني (حديث ٨٢١٤) مِن طريق شعبة.
وابن ماجه (حديث ٢١١٥) مِن طريق أبي عوانة.
وابن قانع في معجم الصحابة (٢/ ٥٠) مِن طريق زياد بن عبدالله.
والطبراني (حديث ٨٢١٥) مِن طريق زيد بن أبي أُنيسة.
خمستهم (حماد، وشعبة، وأبو عوانة، وزياد، وزيد) عن عبد الملك بن عُمَير، عن رِبْعِيّ بن حِرَاش، عن طُفَيل ﷺ، به، نحوه.
وخالف الخمسة -حماد، وشعبة، وأبو عوانة، وزياد، وزيد-: سفيان بن عيينة، فرواه، عن عبد الملك بن عُمَير، عن رِبْعِيّ بن حِرَاش، عن حذيفة ﷺ، به، نحوه.
أخرجه أحمد (حديث ٢٣٣٣٩)، وابن ماجه (حديث ٢١١٤)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠٩٣١)، والبيهقي في الأسماء والصفات (حديث ٢٩١) مِن طريق سفيان، به، نحوه. وذكره البزار في مسنده (٧/ ٢٥٢).
قلت: والوجه الأول أرجح لأمور، منها:
الأول: أنَّ سفيان بن عُيينة وإن كان ثقة حجة [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٤٥١)]، إلا أنه خالفه جماعة من الثقات الأثبات القدماء، كشعبة [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٧٩٠)]، وحماد بن سلمة [تقريب التهذيب (ترجمة ١٤٩٩)]، وأبو عوانة اليَشكُري [تقريب التهذيب (ترجمة ٧٤٠٧)]، وزيد بن أبي أُنيسة الجزَري [تقريب التهذيب (ترجمة ٢١١٨)]، وغيرهم، وأما سفيان فانفرد بهذا الوجه.
والثاني: رجح الوجه الأول جماعة من الأئمة النُّقّاد؛ كإبراهيم الحربي في كتاب «النهي عن الهجران» -كما ذكره ابن حجر في النكت الظّراف علىٰ تحفة الأشراف (٤/ ٢١١)، والبخاري في التاريخ الكبير (ترجمة ٣١٥٨)، والبزار في مسنده (حديث ٢٨٣٠)، والخطيب في المتفق والمفترق (حديث ٧٨٠)، والمزّي في تحفة الأشراف (حديث ٤٩٩٢)، وابن حجر في فتح الباري (١٥/ ٢٨٩)، فقال: «وهو الذي رجحه الحُفّاظ، وقالوا: إن ابن عُيينة وَهِم في قوله: عن حذيفة». =

= وخالف الخمسة- حماد، وشعبة، وأبوعوانة، وزياد، وزيد -أيضًا: معمر، فرواه، عن عبد الملك بن عُمَير، عن جابر بن سَمُرة رضي الله عنه، به، نحوه.

أخرجه ابن حِبان في صحيحه (حديث ٥٧٢٥)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (حديث ٢٣٧) مِن طريق هشام بن يوسف الصنعاني، عن معمر، به، نحوه.

كما خالف هشامًا: عبد الرزاق، فرواه عن معمر، عن عبد الملك بن عُمَير مرسلًا، نحوه.

أخرجه عبد الرزاق في المصنَّف (حديث ٢٠٧٢٣).

قلتُ: والوجه الأول من رواية هشام أقرب، فإنَّ هشامًا قدّمه جمع من الأئمة علىٰ عبد الرزاق، وهشام ثقة متقن. [تهذيب الكمال (٢٠/ ٢٦٥)].

كما أنَّ الوجه الذي رواه الخمسة من الحُفّاظ عن عبد الملك بن عُمير هو الأرجح، وقد رجحه البزار علىٰ الوجه الذي رواه هشام عن معمر، في مسنده (٧/ ٢٥٣).

وخالف أيضًا الخمسة -حماد، وشعبة، وأبو عوانة، وزياد، وزيد-: عُبيد الله بن عمرو، فرواه عن عبد الملك بن عُمَير، عن رِبعيّ بن حِراش، قال: قال عبدالله بن الطُفَيل ابن أخي عائشة رضي الله عنها لأمها، به، نحوه.

أخرجه الحاكم في المستدرك (حديث ٦٠٧٢) مِن طريق علي بن سعيد -كذا في المطبوع، وصحح محقق طبعة التأصيل أنه: ابن معبد الرقي-، عن عُبيد الله بن عمرو، عن عبد الملك بن عُمَير، به، نحوه.

وقال الحاكم بعده: «خالفه حماد بن سلمة، عن عبد الملك بن عُمَير» ثم ساقه بسنده، وقال: «هذا أولىٰ بالمحفوظ من الأول». يعني الوجه الأول الذي رواه الخمسة من الحُفّاظ.

وقد أخرج الحديث مِن طريق عُبيد الله بن عمرو أيضًا:

البغوي في معجم الصحابة (حديث ١٣٦٨) مِن طريق زكريا بن عدي.

والبيهقي في الأسماء والصفات (حديث ٢٩٢) مِن طريق جندل بن والق.

كلاهما (زكريا، وجندل) عن عُبيد الله بن عمرو، عن عبد الملك بن عُمَير، عن رِبعيّ بن حِراش، قال أخو عائشة رضي الله عنها لأمها -وعند البيهقي: عن الطفيل بن عبدالله، وكان أخًا لعائشة رضي الله عنها لأمها-، به، نحوه.

وجعل البغوي والبيهقي عُبيد الله في هذا الطريق متابعًا لشعبة وحماد بن سلمة -كما هو الوجه الأول من رواية الخمسة-، فلعل إسناد الحاكم وقع فيه الوهم في اسم صحابيه -حيث جعله: عبدالله بن الطفيل، وابن أخي عائشة رضي الله عنها لأمها-، وجاء عند البغوي والبيهقي -أنه أخو عائشة رضي الله عنها لأمها كرواية الجماعة حماد ومن تابعه-، إلا أنه عند البيهقي سمّاه الطفيل بن عبدالله، بخلاف رواية الخمسة فعندهم أنه: طُفَيْلِ بْنِ سَخْبَرَةَ، فيحتمل أنه وقع الخلاف في اسم الصحابي، وقد ذكر البغوي في =

وعَنْ حُذَيْفَةَ ﷺ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «لا تَقُولُوا: مَا شَاءَ اللهُ وَشَاءَ فُلانٌ، وَلَكِنْ قُولُوا: مَا شَاءَ اللهُ، ثُمَّ شَاءَ فُلانٌ»(١).

= معجم الصحابة (حديث ١٣٦٧) أنه بلغه أنَّ اسم الطُّفيل: الطُّفَيل بن عبدالله.

وقال أبو القاسم البغوي: «ولا أعلم روىٰ طُفيل بن سَخْبَرة غير هذا». معجم الصحابة (٣/ ٤٣١).

وهذا يُقوي الخلاف في اسم الصحابي: هل هو الطُّفيل بن عبدالله، أو طُفَيْلِ بْنِ سَخْبَرَةَ، ومثل هذا الخلاف لا يضر، والله تعالىٰ أعلم.

وعند الحازمي في الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث (٢/ ٨٤١-٨٤٢) ذكر وجهين آخرين مخالفين لا عبرة بهما.

والحاصل أنَّ الوجه الأول من طريق عبد الملك بن عُمَير، عن رِبْعِيّ بن حِرَاش، عن طُفَيل ﷺ، هو الأقرب، والله أعلم.

وإسناده صحيح، فشيخا أحمد: بهز بن أسد، ثقة ثبت [تقريب التهذيب (ترجمة ٧٧١)]، وعفّان بن مسلم، ثقة ثبت [تقريب التهذيب (ترجمة ٤٦٢٥)]. وشيخ بهز، وعفّان: حماد بن سلمة، ثقة [تقريب التهذيب (ترجمة ١٤٩٩)].

وشيخ أحمد -في الطريق الآخر-: محمد بن جعفر، غُنْدر، وكان ربيب شعبة، ثقة [تقريب التهذيب (ترجمة ٥٧٨٧)]. وشيخ غُندر: شعبة بن الحجاج، ثقة حافظ متقن [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٧٩٠)].

وشيخ حماد وشعبة: عبد الملك بن عُمَير، ثقة فصيح عالم تغير حفظه، وربما دلس. قاله ابن حجر. [تقريب التهذيب (ترجمة ٤٢٠٠)]، وقد اختُلِف فيه، فذكر ابن حجر الاختلاف فيه في هدىٰ السّاري (٢/ ١١٢٣)، ثم قال: «احتج به الجماعة، وأخرج له الشيخان من رواية القُدماء عنه في الاحتجاج، ومن رواية بعض المتأخرين عنه في المتابعات، وإنما عيب عليه أنه تغيّر حفظه لكِبر سنّه؛ لأنه عاش مائة وثلاث سنين، ولم يذكره ابن عدي في الكامل، ولا ابن حِبان».

وشيخ عبد الملك: رِبْعِيّ بن حِرَاش، ثقة [تقريب التهذيب (ترجمة ١٨٧٩)].

والطُفَيْلِ بْنِ سَخْبَرَةَ، أَخُو عَائِشَةَ ﷺ لأُمِّهَا، له صحبة ﷺ. [تقريب التهذيب (ترجمة ٣٠١٨)، والإصابة (ترجمة ٤٢٧٢)].

(١) أخرجه ابن المبارك في مسنده (حديث ١٨٠)، والطيالسي في مسنده (حديث ٤٣١)، وابن أبي شيبة في المصنّف (حديث ٢٨٣٩٦)، وأحمد (حديث ٢٣٢٦٥، ٢٣٣٤٧، ٢٣٣٨١)، وأبو داود (حديث ٤٨٩٤)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠٩٣٣)، وابن السّنّيّ في عمل اليوم والليلة (حديث ٦٦٦) مِن طريق شعبة، عن منصور بن المُعتمر، عن عبدالله بن يَسَار، عن حُذيفة ﷺ، به، نحوه.

وقد اختُلِف علىٰ عبدالله بن يَسار كما ذكر النسائي في السنن الكبرىٰ قبل (حديث ١٠٩٣٢). =

. . . .

= فخالف منصورًا: مَعْبَد بن خالد، فرواه عن عبدالله بن يَسار، عن قُتَيْلَةَ بِنْتِ صَيْفِيٍّ الْجُهَنِيَّةِ ﵂ قَالَتْ: أَتَىٰ حَبْرٌ مِنَ الأَحْبَارِ رَسُولَ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، نِعْمَ الْقَوْمُ أَنْتُمْ لَوْلا أَنَّكُمْ تُشْرِكُونَ، قَالَ: «سُبْحَانَ اللهِ، وَمَا ذَاكَ؟». قَالَ: تَقُولُونَ إِذَا حَلَفْتُمْ: وَالْكَعْبَةِ. قَالَتْ: فَأَمْهَلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ شَيْئًا، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّهُ قَدْ قَالَ: فَمَنْ حَلَفَ فَلْيَحْلِفْ بِرَبِّ الْكَعْبَةِ». ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، نِعْمَ الْقَوْمُ أَنْتُمْ، لَوْلا أَنَّكُمْ تَجْعَلُونَ لِلَّهِ نِدًّا، قَالَ: «سُبْحَانَ اللَّهِ، وَمَا ذَاكَ؟»، قَالَ: تَقُولُونَ مَا شَاءَ اللَّهُ وَشِئْتَ، قَالَ: فَأَمْهَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ شَيْئًا ثُمَّ قَالَ: «إِنَّهُ قَدْ قَالَ، فَمَنْ قَالَ مَا شَاءَ اللَّهُ فَلْيَفْصِلْ بَيْنَهُمَا: ثُمَّ شِئْتَ».

أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبير (١٠/ ٢٩٢)، وإسحاق بن راهوية في مسنده (حديث ٢٤٠٧-٢٤٠٨)، وأحمد (حديث ٢٧٠٩٣)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (حديث ٣٤٠٨)، والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ٨٢٤)، والطبراني (حديث ٢٥/ ٥، ٦)، والحاكم في المستدرك (حديث ٨٠٢٥) مِن طريق المَسْعودي.

والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٤٩٠٦، ١٠٩٣٣)، والطبراني (حديث ٢٥/ ٧) مِن طريق مِسْعر.

كلاهما (المسْعودي، ومِسْعر) عن معبد بن خالد، عن عبدالله بن يَسار، به، نحوه.

واختُلف في الحديث أيضًا علىٰ معبد بن خالد:

فخالف المسْعوديَّ، ومِسْعرًا: المغيرة بن مِقسم، فرواه عن معبد، عن قُتيلة، بإسقاط عبدالله بن يَسار، ولفظه: عن قُتيلة قالت: دخلت يهودية علىٰ عائشة فقالت: إنكم تُشركون . . . الحديث، وفيه أنها سألت النبي ﷺ.

قلتُ: والوجه الأول -عن معبد- أقرب؛ فإنَّ مِسْعرًا ثقة ثبْت. [تقريب التهذيب (ترجمة ٦٦٠٥)]، وقد تُوبع من عبد الرحمن بن عبدالله بن عتبة المسْعودي، وهو صدوق اختلط قبل موته. والضابط في تمييز مروياته: أن من سمع منه ببغداد فبعد الاختلاط، كما قال ابن حجر. [تقريب التهذيب (ترجمة ٣٩١٩)]، وروايته عند أحمد من طريق يحيىٰ بن سعيد القطان وقد سمع منه قبل الاختلاط. [الكواكب النيّرات في معرفة من اختلط من الرّواة الثقات ص (٢٨٨، ٢٩٨)].

وقد رجح الوجه الأول عن معبد: ابن حجر؛ فقال في التهذيب (٤/ ٦٨٦): «والصحيح أن بينهما عبدالله بن يَسَار الجُهنيّ».

وأما مُخالفة معبد -بناء علىٰ الوجه الصحيح عنه- لمنصور بن المُعتمر، فرجح البخاري رواية منصور.

قال الترمذي في العلل الكبير (حديث ٤٥٧) -عند حديث قُتيلة من طريق مِسْعر-: «سألتُ محمدًا عن هذا الحديث فقال: هكذا روىٰ معبد بن خالد، عن عبدالله بن يَسار، عن قُتيلة. وقال منصور: عن عبدالله بن يَسَار، عن حُذيفة. قال محمدٌ: حديث منصور أشبه عندي وأصحّ».

وخالف البخاري في اختياره: الدارقطني. =

= فقد ذكر الاختلاف -علىٰ عبدالله بن يَسار- الدارقطني في العلل (مسألة ٤٢٠، ص: ٤٢٠، وفي المطبوع استدراك ذكره المحقق ص: ٥٠٢)، وقال: «ورواه منصور بن المُعتمر، عن عبدالله بن يَسار، عن حُذيفة بن اليمان، عن النبي ﷺ. وأشبهها بالصواب حديث قُتيلة من رواية مِسْعر».
فهنا اختلاف بين إمامين من أئمة العلل في الترجيح: البخاري والدارقطني، فسلك كلّ واحد منهما مسلكًا من مسالك التعليل والترجيح، فالبخاري كأنه نظر إلىٰ إمامة منصور [تقريب التهذيب (ترجمة ٦٩٠٨)]، وأنه أثبت من معبد بن خالد [تقريب التهذيب (ترجمة ٦٧٧٤)]، فرجح روايته.
وأيضًا مما قد يدل علىٰ أنَّ حديث حُذيفة ﷺ هو المحفوظ هنا: أنَّ حديث طُفَيْلِ بْنِ سَخْبَرَةَ، أَخِي عَائِشَةَ ﷺ لأُمِّهَا المُتقدم، حينما وهم سفيان بن عُيينة فيه وجعله من مسند حُذيفة ﷺ، يحتمل أن منشأ الوهم أنَّ لحذيفة ﷺ حديثًا بمعناه، وهو هنا هذا الحديث كما في طريق منصور، والله تعالىٰ أعلم.
وأما الدارقطني فيحتمل أنَّه رجح طريق مِسْعر، لكون عبدالله بن يَسار، وقُتيلة كلاهما من جُهينة، وهي لا يُعرف لها إلا هذا الحديث [الطبقات الكبير (١٠/ ٢٩٢)]، والله تعالىٰ أعلم.
والبخاري بلا شك أرفع طبقة، وأعلىٰ مكانة من الدارقطني، وعليه فإن قيل بصحّة الوجه الذي رواه منصور، فإسناده إلىٰ عبدالله بن يَسار صحيح.
فشيخ ابن المبارك، والطيالسي: شعبة بن الحجاج، ثقة حافظ متقن [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٧٩٠)].
وشيخ شعبة: منصور بن المُعتمر، ثقة ثبت [تقريب التهذيب (ترجمة ٦٩٠٨)].
وشيخ منصور: عبدالله بن يَسار الجُهنيّ، ثقة [تقريب التهذيب (ترجمة ٣٧١٧)].
وسماعه من حُذيفة مُختلَفٌ فيه، فعبدالله بن يَسار الجُهنيّ الكوفي هو صاحبنا، فلا يلتبس بعبدالله بن يَسَار الآخر، وهو ابن أبي ليلىٰ كما وقع ذلك لابن عدي في الكامل (ترجمة ١٠٦٣) فذكر في ترجمة ابن أبي ليلىٰ حديث حُذيفة ﷺ، وهو خطأ، فعبدالله بن يَسَار الجهنيّ هو راوي حديث حُذيفة، كما فرّق بينهما البخاري في التاريخ الكبير (ترجمة ٧٧٠-٧٧١)، وقد أثبت البخاري سماع عبدالله بن يَسار الجُهنيّ من سُليمان بن صُرَد ﷺ، وذكر روايته عن قُتَيلة ﷺ، كما نقل ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (٥/ ٢٠٢) ما يدل علىٰ سماعه من علي ﷺ، قال: «عبدالله بن يَسار الجهني، قال: سمعتُ عليًا ﷺ يخطب ... وقال: سمعتُ سليمان بن صُرَد ...». ثم قال: «وروىٰ عن عبد الرحمن بن أبي ليلىٰ. روىٰ عنه: جامع بن شداد، والأعمش، ومنصور، وفطر، وجابر الجُعفي، سمعتُ أبي يقول ذلك».
وفي تاريخ ابن معين من رواية عثمان الدّارمي (مسألة ٥٦٧) قال عثمان: «وسألته عن عبدالله بن يَسَار الذي يروي عنه منصور، عن حذيفة: «لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان». أَلَقِي حُذيفة؟ =

وعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما أَنَّ رَجُلًا أَتَىٰ النَّبِيَّ ﷺ، فَكَلَّمَهُ فِي بَعْضِ الأَمْرِ فَقَالَ: مَا شَاءَ اللهُ وَشِئْتَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أَجَعَلْتَنِي لِلهِ عِدْلًا، قُلْ: مَا شَاءَ اللهُ وَحْدَهُ»(١).

= فقال: لا أعلمه». وأخرجه ابن أبي حاتم في المراسيل (ترجمة ١٦٦) مِن طريق عثمان، به، نحوه.
وذكره العلائي في جامع التحصيل في أحكام المراسيل (ترجمة ٤٠٧)، وقال: «قلتُ: وروىٰ أيضًا عن عليّ رضي الله عنه فيكون أيضًا مرسلًا». وهذا بناء علىٰ عدم صحة سماعه من علي وحذيفة رضي الله عنهما، ووفاة حُذيفة رضي الله عنه قبل علي رضي الله عنه بنحو أربع سنوات. [تقريب التهذيب (ترجمة ١١٥٦، ٤٧٥٣)].
لكن يبقىٰ أن ابن معين لم يجزم بنفي لقاء عبدالله بن يَسَار لحذيفة رضي الله عنه، فإن صح ما ذكره ابن أبي حاتم من كونه سمع عليًا رضي الله عنه يخطب، فسماعه من حُذيفة رضي الله عنه محتمل وممكن، لقرب وفاتيهما، والله تعالىٰ أعلم.
وأما إن قيل بصحة الوجه الذي رواه مِسْعر والمسْعودي، عن معْبَد بن خالد، عن عبدالله بن يَسار، عن قُتَيْلَةَ بِنْتِ صَيْفِيٍّ الْجُهَنِيَّةِ رضي الله عنها، كما رجحه الدارقطني، فإسناده إلىٰ عبدالله بن يَسار صحيح أيضًا.
فشيخ أحمد: يحيىٰ بن سعيد القطّان، ثقة متقن [تقريب التهذيب (ترجمة ٧٥٥٧)].
وشيخ يحيىٰ: عبد الرحمن بن عبدالله بن عتبة المسْعودي، تقدمت ترجمته قريبًا.
وشيخ النسائي في الطريق الآخر: يوسف بن عيسىٰ بن دينار الزهري، ثقة [تقريب التهذيب (ترجمة ٧٨٧٦)].
وشيخ يوسف: الفضل بن موسىٰ المروزي، ثقة ثبْت [تقريب التهذيب (ترجمة ٥٤١٩)].
وشيخ الفضل: مِسْعر بن كِدام العامري، ثقة ثبْت [تقريب التهذيب (ترجمة ٦٦٠٥)].
وشيخهما (المسْعودي، ومِسْعر): معبد بن خالد الجدليّ، ثقة [تقريب التهذيب (ترجمة ٦٧٧٤)].
وشيخ معبد: عبدالله بن يَسار تقدمت ترجمته، ثم يبقىٰ النظر في صحة سماعه من قُتَيْلَةَ رضي الله عنها، وقد تقدم أنه ليس لها حديث يروىٰ إلا هذا الحديث.
وبالجملة ففي ثبوت الحديث نظرٌ؛ حتىٰ يثبت سماع عبدالله بن يسار من شيخه، لكن يشهد للحديث: حديث الطُّفيل رضي الله عنه المُتقدم، والله تعالىٰ أعلم.

(١) أخرجه عبدالله بن المبارك في مسنده (حديث ١٨١).
وابن أبي شيبة في المصنّف (حديث ٢٨٣٩٧)، والطبراني (حديث ١٣٠٠٦) مِن طريق علي بن مُسْهر.
وأحمد (حديث ١٨٣٩)، وابن المُقرِيء في معجمه (حديث ٥٠٦) مِن طريق هُشَيم.
وأحمد (حديث ١٩٦٤) عن أبي معاوية. =

. . . .

= وأحمد (حديث ٢٥٦١)، والبخاري في الأدب المُفرد (حديث ٧٨٣)، والطبراني (حديث ١٣٠٠٥)، وابن السُّنِّيِّ في عمل اليوم والليلة (حديث ٦٦٧) مِن طريق سفيان الثوري.
وأحمد (حديث ٣٢٤٧) عن يحيىٰ القطّان.
وابن ماجه (حديث ٢١١٣)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠٩٣٦) مِن طريق عيسىٰ بن يونس -وعند ابن ماجه زيادة: «وَلَكِنْ لِيَقُلْ: مَا شَاءَ اللهُ ثُمَّ شِئْتَ»-.
وابن أبي الدنيا في الصمت وآداب اللسان (حديث ٦٤٥٦) مِن طريق المُحاربي.
والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ٢٣٥) مِن طريق شيبان النحوي.
والبيهقي في الأسماء والصفات (حديث ٢٩٣) مِن طريق جعفر بن عون.
عشرتهم (ابن المبارك، وابن مُسْهر، وهُشيم، وأبو معاوية، والثوري، والقطّان، وعيسىٰ، والمُحاربي، وشيبان، وجعفر) عن الأجلح الكِنْديّ، عن يزيد بن الأصمّ، عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما، به، نحوه.
وهذا إسناد حسن، فشيخ عبدالله بن المبارك: أجلح بن عبدالله الكِنْديّ، وهو مُختلفٌ فيه، ضعفه قومٌ، ووثّقه آخرون، وهو لا ينفك عن ضعفٍ يسير، ينزل بحديثه إلىٰ درجة الحسن، ولهذا قال فيه عمرو بن عليّ -وقد ختم المزّي كلام النقاد بكلام عمرو-: «مستقيم الحديث صدوق». وأخرج ابن عدي في الكامل هذا الحديث مِن طريق الثوري، عن الأجلح، مع جملة أحاديث أخر، ثم قال: «وأجلح بن عبدالله له أحاديث صالحة غير ما ذكرته، يروي عنه الكوفيون وغيرهم، ولم أجد له شيئًا منكرًا مجاوز الحد لا إسنادًا، ولا متنًا، وهو أرجو أنه لا بأس به، إلا أنه يعد في شيعة الكوفة، وهو عندي مستقيم الحديث صدوق». وقال الذهبي وابن حجر فيه: «صدوق». ومما يُقوي روايته هنا رواية بعض كبار النّقاد كالقطان. [الكامل في ضعفاء الرجال (ترجمة ٢٣٨) وتهذيب الكمال (٢/ ٢٧٥)، وديوان الضعفاء (ترجمة ٢٨٧)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٢٨٥)].
وشيخ أجلح: يزيد بن الأصمّ العامري، ثقة، ولأبيه صحبة، وشيخ يزيد هنا: ابن خالته عبدالله بن عباس رضي الله عنهما. [تهذيب الكمال (٣٢/ ٨٣)، وسير أعلام النبلاء (٤/ ٥١٧)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٧٦٨٦)].
وقد وقع في هذا الحديث اختلاف علىٰ الأجلح:
فخالف الجماعة من أصحاب الأجلح: القاسم بن مالك، فرواه عن الأجلح، وقال علىٰ إثره: عن أبي الزبير، عن جابر رضي الله عنه، به، نحوه.
كذا أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠٩٣٥) من طريق القاسم بن مالك، قال: ثنا الأجلح، وقال علىٰ إثره: عن أبي الزبير، به، نحوه.
ثم أعقبه بمخالفة عيسىٰ بن يونس المُتقدمة -كما رواه الجماعة-. =

المُعارض:

قوله تعالىٰ: ﴿أَنِ ٱشۡكُرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيۡكَ﴾ [لقمان: ١٤].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا نَقَمُوٓاْ إِلَّآ أَنۡ أَغۡنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضۡلِهِۦۚ﴾ [التوبة: ٧٤].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذۡ تَقُولُ لِلَّذِيٓ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَأَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِ﴾ [الأحزاب: ٣٧].

وعَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ رضي الله عنه، أَنَّ رَجُلًا خَطَبَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: مَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ رَشَدَ، وَمَنْ يَعْصِهِمَا فَقَدْ غَوَىٰ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «بِئْسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ؛ قُلْ: وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ»[(١)].

وجه الإشكال:

أنَّه ثبت عن النبي ﷺ النهي عن أن يُقرن بالله ﷻ أحدٌ في المشيئة، وفي بعض الألفاظ أمرهم أن يستبدلوا بواو العطف: ثم[(٢)]، إلا أنه جاء في كتاب الله وفي حديث عديّ رضي الله عنه، ما يدل علىٰ إباحة قرن النبي ﷺ بالله ﷻ في سياقات مختلفة دون تفصيل، مما أورث للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: الطحاوي[(٣)]، . . . .

= وقد سأل ابن أبي حاتم أباه أبا حاتم عن هذه المخالفة من القاسم، فقال أبو حاتم: «هذا حديث منكر؛ إنما يرويه الأجلح، عن يزيد الأصمّ، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ». [العلل (مسألة ٢٢١٠)].

فبان بهذا أن الوجه المحفوظ الأول المُتقدم، وهو حديث ثابت، ولله الحمد.

(١) أخرجه مسلم حديث (حديث ٨٧٤).

(٢) لفظ الأمر باستبدال الواو بـ: ثم، إنما ورد في حديث حُذيفة وقُتيلة رضي الله عنهما، وتقدم الخلاف في ثبوتهما عند تخريج حديث حذيفة رضي الله عنه، وأيضًا ورد في أحد ألفاظ حديث ابن عباس رضي الله عنهما عند ابن ماجه دون غيره.

(٣) شرح مشكل الآثار (١/٢١٨).

والبيهقي[١]، والحازمي[٢]، وابن الأثير[٣]، وأبو جعفر الداودي[٤]، وابن المُلقن[٥]، وابن حجر[٦].

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلكي الجمع والنسخ، علىٰ النحو التالي:

المسلك الأول: مسلك الجمع، ذلك بتخصيص النهي بالمشيئة دون غيرها، ووجه ذلك: أنَّ المشيئة إرادة الله تعالىٰ، كما قال ﷻ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩]. فأعلم الله تعالىٰ خلقه أنَّ المشيئة له دون خلقه، وأنَّ مشيئتهم لا تكون إلا أن يشاء ﷻ، وعليه فلا يُقرن بالله تعالىٰ أحد في المشيئة، وأما ما عدا ذلك كما في حديث عديّ رضي الله عنه، من قرن النبي ﷺ بالله ﷻ في الطاعة بـ«الواو»؛ فإنَّ الله تعالىٰ تعبّد العباد بأن فرض طاعة رسول الله ﷺ، فإذا أُطيع رسول الله ﷺ، فقد أُطيع الله تعالىٰ بطاعة رسول الله ﷺ.

هذا حاصل جواب الإمام الشافعي[٧]، وتبعه عليه البيهقي، والحازمي، وابن الأثير[٨].

---

(١) الأسماء والصفات (١/ ٤٤٩).

(٢) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث (٢/ ٨٤٠، ٨٤٤).

(٣) الشافي في شرح مسند الشافعي (٢/ ٢٠٥).

(٤) نقله عنه ابن الملقن في التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٣٠/ ٢٧٥)، وابن حجر في فتح الباري (١٥/ ٢٨٩).

(٥) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٣٠/ ٢٧٥).

(٦) فتح الباري (١٥/ ٢٨٩).

(٧) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (١/ ٤٤٩)، والحازمي في الاعتبار في الناسخ والمنسوخ (٢/ ٨٤٤-٨٤٥).

(٨) انظر: الأسماء والصفات (١/ ٤٤٩)، والاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث (٢/ ٨٤٤-٨٤٥)، والشافي في شرح مسند الشافعي (٢/ ٢٠٥).

وأما الجواب عن الآيات، فقد ذكر ابن حجر أنَّ ابن التين[١] أجاب بما حاصله: أنَّ النهي إنما هو عن التشريك في المشيئة، وأما الآية فإنما أخبر الله تعالىٰ أنه أغناهم وأن رسوله أغناهم، وهو من الله حقيقة؛ لأنه الذي قدّر ذلك، ومن الرسول حقيقة باعتبار تعاطي الفعل، وكذا الإنعام، أنعم الله علىٰ زيد بالإسلام، وأنعم عليه النبي ﷺ بالعتق، وهذا بخلاف المُشاركة في المشيئة، فإنها منصرفة لله تعالىٰ في الحقيقة[٢].

قلتُ: وبنحو ذلك يُقال في آية سورة لقمان، فإنَّ الشكر إنما يكون لله ﷻ أوّلًا، ومِن ثم مَن له حقٌّ عليك، من الوالدين وغيرهما؛ لأجل هذا الحق والسبب. فالشكر متوجه إلىٰ الله حقيقة، ومتوجه إلىٰ الوالدين حقيقة، وحق الله جل وعلا أعظم، والله تعالىٰ أعلم.

وعليه فإنَّ ما ورد في الآيات من الإخبار بسبب الشيء، من النعمة، أو الغنىٰ، أو استحاقه؛ كالشكر، فليس فيه نسبة هذه الأمور للمقرون بالله ﷻ، بما يقتضي تسويته به ﷻ، إنما بيان كونه سببًا، أو مُستحقًّا، لِما ذُكر، وهذا لا يتعارض مع ما ورد من النهي عن أن يُقرن بالله ﷻ أحدٌ في المشيئة، وما كان في معناها مما يقتضي التسوية بينه وبين الله ﷻ، بل يُفرد الله جل وعلا وحده في الأمر، بخلاف ما تقدم فإنَّ معنىٰ التسوية منتفٍ فيه، ولذا ورد.

وعليه فإنّ تخصيص الحديث بالمشيئة، لا ينفي دخول ما في معناها في النهي، وهو ما يقتضي التسوية[٣]؛ لأنَّ النبي ﷺ أجاب بجواب عامٍّ كما في حديث ابن عباس بـ: «أَجَعَلْتَنِي لِلهِ عِدْلًا، قُلْ: مَا شَاءَ اللهُ وَحْدَهُ»، فكل ما

(١) هو عبد الواحد بن أبي الحسن الصفاقسي، الشهير بابن التين، صاحب شرح البخاري المشهور، كان قبل المائة التاسعة. [انظر: نيل الابتهاج بتطريز الديباج (ترجمة ٣٥٩ ص٢٨٧)].

(٢) فتح الباري (١٥/ ٢٨٩).

(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٢٧/ ٩٥)، قال ابن تيمية -في سياق كلامه علىٰ هذه المسألة-: «والأسباب التي جعلها الله أسبابًا لا تجعل مع الله شركاءَ، وأندادًا، وأعوانًا». وانظر: الداء والدواء، لابن القيم ص: (٣١٠-٣١٢).

يقتضي التسوية يُمنع أن يَقرن بالله ﷻ معه أحدٌ بـ «الواو»؛ لأنَّ الواو تدلّ علىٰ مُطلق الجمع عند جمهور أهل العلم، بخلاف «ثم» فإنها للترتيب[(١)].

المسلك الثاني: مسلك النسخ، ذلك بأنَّ ما ورد في الآيات، وما ورد من قول بعض الصحابة ﷺ: ما شاء الله وشئت، كان ذلك في أول الأمر، وهو مما كان مُباحًا قبل النهي، ثم جاء النهي من النبي ﷺ عن أن يُقرن بالله ﷻ أحدٌ في المشيئة، فكان ذلك نسخًا للأخبار الدالة علىٰ الإباحة.

هذا اختيار الطحاوي[(٢)]، وظاهر اختيار الحازمي في خصوص مسألة المشيئة[(٣)].

قلتُ: وهذا محل نظر؛ لأمور:

الأول: عدم الدليل علىٰ المُتقدم من المتأخر، فالقول بالنسخ -خاصة للآيات- لا دليل عليه.

مع ما في نسخ القرآن بالسنّة من خلاف بين أهل العلم[(٤)].

والثاني: أنَّ حديث النهي ليس فيه نسخ لحكم شرعيٍّ، إنما هو ابتداءُ تشريع، وكان الأمر قبلَ النهي علىٰ أصل الإباحة، ولهذا في حديث طُفيل ﷺ قال ﷺ: «إِنَّ طُفَيْلًا رَأَىٰ رُؤْيَا، فَأَخْبَرَ بِهَا مَنْ أَخْبَرَ مِنْكُمْ، وَإِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَقُولُونَ كَلِمَةً كَانَ يَمْنَعُنِي الْحَيَاءُ مِنْكُمْ أَنْ أَنْهَاكُمْ عَنْهَا». قَالَ: «لا تَقُولُوا: مَا شَاءَ اللهُ

---

(١) قال ابن مفلح: «الواو لمطلق الجمع، أي: للقدر المشترك بين الترتيب والمعية، عند أكثر طوائف الفقهاء والنحاة والمتكلمين (و)، وذكره الفارسي إجماع نحاة البصرة والكوفة، وهو الصحيح ... وثم: للترتيب بمهلة». [أصول الفقه (١/ ١٣٠-١٣٨). وانظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، للقرافي (٣/ ٩٨٩)، والقواعد، لابن اللّحّام (١/ ٤٢٩)].

(٢) شرح مشكل الآثار (١/ ٢٢١).

(٣) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث (٢/ ٨٤٠).

(٤) انظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلىٰ (٣/ ٧٨٨)، والواضح في أصول الفقه، لابن عقيل (١/ ٢٨٨)، وشرح مختصر الروضة، للطوفي (٢/ ٣٢٠)، وأصو الفقه، لابن مفلح (٣/ ١١٥٤).

وَمَا شَاءَ مُحَمَّدٌ»[(١)]، فلم يكن قبل النهي ثمَّ نصٌّ يُستصحب حكمه إلا أصل الإباحة؛ قال أبو عبدالله المروزي: «فدل قوله: «كان يمنعني الحياء منكم أن أنهاكم»، علىٰ أنه قد كان يكره أن يُقال ذلك، ويستحي أن ينهاهم؛ لأنه لم يكن جاءه عن الله تعالىٰ نهي عن ذلك، فلما رأىٰ طفيل الرؤيا، استدل بذلك علىٰ أن الله تعالىٰ قد كره ذلك، فنهاه عنه، فكان إمساكه عن النهي في الأمرين جميعًا حياء منهم، فعلًا حسنًا عن خلق كريم، ثم آثر ما هو أولىٰ به ﷺ»[(٢)].

والثالث: أنَّ النهي خاصٌّ بمسألة المشيئة، وما كان في معناها مما يقتضي التسوية، والقول بنسخ جميع الأخبار الواردة بقرن النبي ﷺ مع الله ﷻ -وهي كثيرة إن تُتبعت-، وأنها داخلة في النهي، يحتاج إلىٰ دليل بيّن، وتقدم في مسلك الجمع أنَّه يُمكن توجيهها بما لا يتعارض مع حديث النهي ومعناه، والله تعالىٰ أعلم.

الخلاصة:

أنَّ المسلك الأول -مسلك الجمع- هو الأقرب، والله تعالىٰ أعلم.



(١) تقدم تخريجه ص: (٣٩٧).

(٢) تعظيم قدر الصلاة بعد (حديث ٨٧٤)، ومن المعاني التي ذكرها بعض الشُرّاح فيما يتعلق بمعنىٰ النهي، ما قاله فضل الله الجيلاني: «لأن الواو تدل علىٰ التشريك في الحكم فقط دون التراخي، بخلاف (ثم) فإنها تدل علىٰ التراخي، ويُفهم منه التبعية، أي: مشيئة فلان تابعة لمشيئة الله، فاستحيىٰ النبي ﷺ من النهي عن هذا؛ لأن الإيهام كان ضعيفًا والقرائن تدفعه، لكن لما رأىٰ النبي ﷺ أنَّ بعض أهل الكتاب تشبث به، فظهر مفسدة أخرىٰ، وهي فتح باب الاعتراض والشبهة نهىٰ عنه». [فضل الله الصمد في توضيح الأدب المُفرد (٢/ ٦١٠)].

الفصل الثاني

الأحاديث المُشكلة في الأدب مع النفس

وفيه عشرة مباحث:

المبحث الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الأخلاق المحمودة.

المبحث الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الأخلاق المذمومة.

المبحث الثالث: مشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في أدب المنطق.

المبحث الرابع: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب الأسماء والكنىٰ.

المبحث الخامس: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب الدعاء.

المبحث السادس: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب اللباس والهيئة.

المبحث السابع: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب الأكل والشرب.

المبحث الثامن: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب طلب الرِّزق والتجارة.

المبحث التاسع: **مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب السفر**.

المبحث العاشر: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب الرقىٰ والتداوي.

المبحث الأول

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الأخلاق المحمودة

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في تفسير البرِّ والإثم.

المطلب الثاني: مشكل ما روي عن رسول الله ﷺ من جوابه الأعراب حين سألوه: ما خير ما أُعطي العبد؟ بقوله لهم: «**خلق حسن**».

المطلب الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ مِن قوله: «**الحياءُ من الإيمان**».

المطلب الرابع: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ مِن كونه ما سُئل عن شيء قطُّ، فقال: لا.

المطلب الخامس: مُشكل ما رُوي في وصف خُلق رسول الله ﷺ: «**ليس بِفَظٍّ ولا غَلِيظٍ**».

المطلب الأول

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في تفسير البر والإثم

الحديث المُشكل:

عَنِ النَّوَّاسِ بْنِ سَمْعَانَ الأَنْصَارِيِّ رضي الله عنه قَالَ: أَقَمْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ بِالْمَدِينَةِ سَنَةً، مَا يَمْنَعُنِي مِنَ الْهِجْرَةِ إِلا الْمَسْأَلَةُ، كَانَ أَحَدُنَا إِذَا هَاجَرَ لَمْ يَسْأَلْ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَنْ شَيْءٍ. قَالَ: فَسَأَلْتُهُ عَنِ الْبِرِّ وَالإِثْمِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ، وَالإِثْمُ مَا حَاكَ فِي نَفْسِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاسُ»(١).

المُعارض:

عَنْ وَابِصَةَ بْنِ مَعْبَدٍ الأَسَدِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ لِوَابِصَةَ: «جِئْتَ تَسْأَلُ عَنِ الْبِرِّ وَالإِثْمِ؟» قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَجَمَعَ أَصَابِعَهُ فَضَرَبَ بِهَا صَدْرَهُ، وَقَالَ: «اسْتَفْتِ نَفْسَكَ، اسْتَفْتِ قَلْبَكَ يَا وَابِصَةُ -ثَلاثًا-، الْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَالإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ»(٢).

---

(١) أخرجه مسلم (حديث ٢٦٣٥).

(٢) أخرجه أبو بكر بن أبي شيبة في مسنده (حديث ٧٥٣)، وأحمد (حديث ١٨٠٠١)، والحارث ابن أبي أسامة في مسنده -كما في بُغية الباحث للهيثمي (حديث ٦٠)- مِن طريق يزيد بن هارون.
والدارمي في مسنده (حديث ٢٥٧٥) عن سليمان بن حرب -واللفظ له-.
وأبو يعلىٰ في مسنده (حديث ١٥٨٦)، والطبراني (حديث ٤٠٣) مِن طريق إبراهيم بن الحجاج السَّامي. =

. . . .

= وأبو يعلىٰ أيضًا في مسنده (حديث ١٥٨٧) عن علي بن حمزة المَعْولي.
وابن المنذر في الأوسط (حديث ٨٢٩١) مِن طريق غسّان بن مالك.
والطحاوي في شرح مشكل الآثار (حديث ٢١٣٩) مِن طريق حجاج بن محمد.
وأبو الشيخ الأصبهاني في أمثال الحديث النبوي (حديث ٢٣٧) مِن طريق هُدبة.
سبعتهم (يزيد، وسليمان، وإبراهيم، وعلي، وحجاج بن محمد، وغسّان، وهُدبة) عن حماد بن سلمة، عن الزبير أبي عبد السلام، عن أيوب بن عبدالله بن مِكْرَزٍ، عن وابصة بن معبد ﷺ، به، نحوه.
وخالف السبعة: عفّان وحجاج بن منهال؛ فروياه عن حمّاد بن سلمة، عن الزبير، عن أصحاب أيوب وجلسائه، عن أيوب، عن وابصة ﷺ، به، نحوه.
أخرجه أحمد (حديث ١٨٠٠٦) عن عفان.
وابن المنذر في الأوسط (حديث ٨٢٩٠) مِن طريق حجاج بن مِنهال.
كلاهما (عفان وحجاج) عن حماد، به، نحوه. وفي طريق عفّان ثلاثة أمور: الأول: أنَّ الزّبير رواه بالعنعنة عن أيوب، ونُصّ في نفس الطريق علىٰ أن الزبير لم يسمعه من أيوب، بل صواب الرواية أنَّ الزّبير قال: «حدثني جلساؤه، وقد رأيته». الثاني: أنَّ الزّبير صرّح بأنّه رأىٰ أيوبًا مع عدم سماع خصوص هذا الحديث منه. والثالث: بيّن عفّان أنَّ حماد بن سلمة حدّثه بالحديث غير مرّة دون ذكر الواسطة وهم جلساء أيوب. [انظر: مجمع الزوائد للهيثمي (حديث ٨١٦)].
قلتُ: ورواية عفّان وحجاج بن منهال هي الأضبط في رواية حماد؛ لأمور:
١- أنَّ عفَّان بن مُسلم مِن أثبت الناس في حماد بن سلمة، قال يحيىٰ بن معين: «مَن أراد أن يكتب حديث حماد بن سلمة فعليه بعفَّان بن مُسلم». [شرح علل الترمذي، لابن رجب (٢/ ٥١٧)].
٢- أنَّ عفَّان ضبط حديث حماد فميزه، وهذه زيادة علم، حيث بيّن أنَّ حماد بن سلمة مرة رواه بالتصريح بأنَّ سماع الزبير كان من أصحاب وجلساء أيوب، ومرة رواه عن الزبير عن أيوب بالعنعنة، والمُثبت مُقدمٌ علىٰ النافي.
٣- أنَّ عفّان قد تُوبع من حجاج بن منهال -في ذكر الواسطة-، وهو ثقة فاضل، قاله أبو حاتم. [الجرح والتعديل (٣/ ١٦٧)].
٤- أنَّ الاضطراب في الرواية مِن حماد بن سلمة، فقد تغيّر حفظه بأخرة، قال البيهقي: «وحماد بن سلمة ساء حفظه في آخر عمره، فالحفاظ لا يحتجون بما يُخالف فيه». فالوجهان عن حماد محفوظان؛ إذ رُواة الوجه الأول فيهم الثقات الأثبات كسليمان بن حرب ويزيد بن هارون وغيرهما، وكون الرواية جاءت في غالب الأسانيد بالعنعنة فهذا مِن حماد بن سلمة، كما دل علىٰ ذلك رواية عفّان وحجاج بن منهال، وهما مَن في الثقة والتثبت. =

. . . .

= [انظر: السنن الكبير (٨/ ٤٦)، وشرح علل الترمذي، لابن رجب (٢/ ٦٢١)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٢٥٤٥)، (٧٧٨٩)، (٤٦٢٥)، (١١٣٧)].

والحديث بهذا الإسناد -الوجه الثاني الأضبط عن عفان وحجاج- ضعيف، حيث اشتمل علىٰ ثلاث علل:

الأولىٰ: الانقطاع بين الزبير وأيوب.

قال البخاري في التاريخ الكبير (٣/ ٤١٣) في ترجمة الزبير أبي عبد السلام: «روىٰ عنه حماد بن سلمة مراسيل»، وقال في ترجمة أيوب (١/ ٤١٩): «روىٰ عنه الزبير، أبو عبد السلام، ويُقال: إنَّه مُرسلٌ».

الثانية: ضعف الزبير.

وهو أبو عبد السلام الزبير بن جُواتَشِير. وفي بعض المصادر جوانشير بالنون كما في الكنىٰ والأسماء للدولابي وغيره، إلا أن ابن حجر ضبطه بالتاء وبالحروف، ثم قال: «وهو اسم فارسي»، وقال المُعلّمي في تعليقه علىٰ الجرح والتعديل (٣/ ٥٨٤): «وجوان شير. فارسية معناها أسد شاب».

لم يذكر فيه ابن معين والبخاري وابن أبي حاتم جرحًا أو تعديلًا، وذكره ابن حبان في «الثقات».

[انظر: تاريخ ابن معين برواية الدُّوري (ترجمة ٣٩٢٣)، التاريخ الكبير (ترجمة ١٣٧٢)، الجرح والتعديل (٣/ ٥٨٤)، والكنىٰ والأسماء للدولابي ص: (٨٧١)، والثقات (٦/ ٣٣٣)].

وقد تُرجم لرجل آخر اسمه: أبو عبد السلام، قيل هو الزبير نفسه، وقيل غيره.

ترجم له ابن حِبان في المجروحين باسم: أيوب بن عبد السلام، قال فيه: «شيخ كأنه كان زنديقًا ... روىٰ عنه حمّاد بن سلمة، كان كذابًا ...».

وقال ابن الجوزي في الضعفاء: «أبو عبد السلام. يروي عن ابن عمر. قال الدارقطني: مجهول. وقال في موضع آخر: الزبير أبو عبد السلام يروي عنه حماد بن سلمة، يُحدث عن أيوب بن عبدالله بن مكرز عن ابن مسعود بالمنكرات. قال الدارقطني: وقد ذكره ابن حبان فقال: أيوب بن عبد السلام لا يجوز الاحتجاج به». وقد ساق له ابن حبان في المجروحين ضمن ترجمته حديثًا موضوعًا عن ابن مسعود ﷺ.

كما تابع الدارقطني: ابن رجب وجزم بأنهما واحد، فقال -في سياق ذكره لعلل حديث وابصة ﷺ-: «والثاني: ضعف الزبير هذا، قال الدارقطني: روىٰ أحاديث مناكير. وضعَّفه ابن حِبان أيضًا، لكنه سمّاه أيوب بن عبد السلام، فأخطأ في اسمه».

وأما الذهبي فقد ترجم لكل واحد منهما علىٰ حِدة فقال في موضع: «أبو عبد السلام. عن ابن عمر. لا يُعرف. قيل: اسمُ أبي عبد السلام الزبير. وقيل: أيوب ...». علمًا بأن طبقة الزبير متأخرة عن طبقة الصحابة، وترجم الذهبي في موضع آخر فقال: «أيوب بن عبد السلام، أبو عبد السلام ...». =

. . . .

= ثم نقل كلام ابن حِبان المُتقدم، ثم قال: «قلتُ: بئس ما فعل حَمَّاد بروايته مثل هذا الضلال . . . بل ولا أعرف له إسنادًا عن حمَّاد فيُتأمل هذا، فإن ابن حِبان صاحب تشنيع وشَغَب».

فإن كان الزبير كما قال ابن حِبان والدارقطني وابن رجب، أصبح ضعفه شديدًا. وهذا فيه نظر، فإن ابن حِبان ترجم للزبير أبي عبد السلام في الثقات، وترجم في المجروحين لغيره باسم أيوب، كذلك فإنَّ أبا عبد السلام المهمل عُرف بالرواية عن ابن عمر، وأيوب بن عبد السلام بحديث عن أبي بكرة وعن غيره عن ابن مسعود وحسب، فبين طبقتيهما مفاوز، وأما الزبير فحديثه عن أيوب عن وابصة، فهو في طبقة متأخرة، فكأنهم ثلاثة، والله أعلم.

ثم إنَّ ابن معين والبخاري وابن أبي حاتم قد ترجموا للزبير -راوي هذا الحديث- ولم يذكروا فيه جرحًا أو تعديلًا، فلعل الحمل علىٰ ابن الجوزي وفيما نقله عن الدارقطني، حيث إني لم أجده في كتب الدارقطني، أو غيره من المصادر، ولهذا فلعلّ الأقرب والله أعلم أنَّ الزبير غير أيوب بن عبد السلام، وليس فيه من الكلام إلا ما تقدم في أول ترجمته وما قاله الدولابي حينما ترجم له: «وهو ضعيف».

ثم إنَّ سياق رواية هذا الحديث تُبيّن أنه يبعُد أن يكون الزبير هو من تكلّم فيه ابن حِبان، حيث جاء بالرواية علىٰ وجهها، وبيّن أنه لم يسمعه من أيوب إنما من جلسائه، وإن كان قد رآه، وهذه ليست من عادة الكذابين، بل هو للصدق أقرب.

لكن يبقىٰ الزبير في دائرة الجهالة، وهي مِن أنواع الضعف، فتُوهن روايته، ويشهد لذلك تضعيف الدولابي له، والله تعالىٰ أعلم.

[انظر: الكنىٰ والأسماء للدولابي ص: (٨٧١)، والمجروحين (١/ ١٨٢)، والضعفاء والمتروكين لابن الجوزي (ترجمة ٣٩٣٥)، وميزان الاعتدال (٥/ ٢٦٣) (١/ ٢٧٥-٢٧٦)، وجامع العلوم الحِكَم ص: (٤٧٤)].

الثالثة: جهالة حال أيوب شيخ الزبير.

وهو أيوب بن عبدالله بن مِكْرَز بن حفص القرشي العامري الشامي. روىٰ عن: ابن مسعود ﵁، ووابصة ﵁. وروىٰ عنه: الزبير أبو عبد السلام، وشُريح بن عُبيد الحَضرمي.

قال البخاري: «أيوب بن عبدالله بن مِكْرَز من بني عامر بن لؤي، وكان رجلًا خطيبًا».

وذكره ابن حبان في الثقات.

وقال أبو القاسم: ولّاه معاوية غزوة الروم.

وقال الذهبي في المغني في الضعفاء: «تابعي قديم، لا يُعرف. قال ابن عدي: له حديث ولا يتابع عليه». ولم أقف علىٰ كلام ابن عدي في «الكامل»، إنما وقفتُ عليه في «المغني» للذهبي، ولعله كما قال محقق الميزان -محمد رضوان عرقسُوسي- أنه وهم، وأنَّ ابن عدي قال نحوه في أيوب بن عبدالله الملاّح. =

. . . .

= وقد بيَّن المزي -ووافقه الذهبي وابن حجر- أنه غير ابن مكرز الذي وصفه ابن المديني بالجهالة، وعليه فالذي وصفه ابن المديني بالجهالة هو يزيد لا أيوب، قال الذهبي في تذهيب التهذيب -في ابن مكرز الذي خرّج له أبو داود-: «والصحيح يزيد بن مكرز كما قاله أحمد بن حنبل». أي حينما أخرجه في مسنده موضحًا اسمه (حديث ٨٧٩٣).
إلا أنَّ أيوب بن عبدالله يبقىٰ أنه كما قال ابن حجر في التقريب: (مستور).
[انظر: التاريخ الكبير (ترجمة ١٣٤٣)، والثقات (٤/ ٢٦)، والكامل في ضعفاء الرجال (٢/ ٢١٥)، وتهذيب الكمال (٣/ ٤٧٩)، والمغني في الضعفاء (ترجمة ٨١٨)، وميزان الاعتدال (١/ ٢٧٥)، وتهذيب التهذيب (١/ ٢٠٥)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٦١٧)، وخلاصة تذهيب التهذيب، للخزرجي ص: (٤٣)].
وبهذه العلل الثلاث يكون حديث وابصة ﷺ ضعيفًا.
إلا أنه جاء لحديث وابصة ﷺ متابعة قاصرة، حيث تُوبع أيوب بن عبدالله بن مِكْرَز في روايته عن وابصة ﷺ:
أخرجه أحمد (حديث ١٧٩٩٩) عن عبد الرحمن بن مهدي.
والبخاري في التاريخ الكبير -في ترجمة محمد أبي عبدالله الأسدي- (١/ ١٤٤) عن عبدالله بن صالح.
والبزار كما في كشف الأستار (حديث ١٨٣) مِن طريق محمد بن جعفر غُنْدَر.
والطبراني (حديث ٤٠٢) مِن طريق أسد بن موسىٰ وعبدالله بن صالح.
وأخرجه البيهقي في دلائل النبوة (٦/ ٢٩٢) مِن طريق عبدالله بن وهب.
خمستهم (ابن مهدي، وعبدالله، وغُندَر، وأسد، وابن وهب) عن معاوية بن صالح، عن أبي عبدالله السُّلمي -وعند البخاري والطبراني والبيهقي: عن أبي عبدالله محمد الأسدي، وكذلك البزار لكن بدون: محمد-، قال: سمعتُ وابصة، به، نحوه. وهذا سياق أحمد.
ورجال إسناده:
عبد الرحمن بن مهدي، ثقة ثبْت حافظ عارف بالرجال والحديث، قاله ابن حجر. [تقريب التهذيب (ترجمة ٤٠١٨)].
ومعاوية بن صالح بن حُدَيْر الحَضْرمي وثّقه عامة النُّقاد، كعبد الرحمن بن مهدي وابن سعد وابن معين وأحمد والعِجلي وأبي زُرعة والنسائي وغيرهم.
ولم يرضَه يحيىٰ بن سعيد القطّان.
قلتُ: ولعل ذلك لكونه دخل في شيء من أمر السلطان، فقد تولىٰ قضاء الأندلس، وكان يُهدي لصاحب الأندلس، وقد نبّه علىٰ هذا المعنىٰ الذهبي في السير، حيث نقل عن أبي صالح الفرَّاء =

. . . .

= قال: «أنبأنا أبو إسحاق الفَزَاريّ بحديث عن معاوية بن صالح، ثم قال أبو إسحاق: ما كان بأهْلٍ أن يُروىٰ عنه». ثم علّق الذهبي قائلًا: «قلتُ: أظنه يُشير إلىٰ مُداخلته للدولة».
قال يعقوب بن شيبة: «قد حمل الناس عنه، ومنهم مَن يرىٰ أنه وسط ليس بالثّبت ولا بالضعيف، ومنهم مَن يُضعفه».
وقال ابن عدي: «ولمعاوية بن صالح غير ما ذكرتُ حديث صالح ... وحدّث عنه الليث، وبِشر بن السَّرِيّ، وثقات الناس، وما أرىٰ بحديثه بأسًا، وهو عندي صدوق إلا أنه يقعُ في أحاديثه إفرادات».
وعليه فإن الأقرب في حاله أنه ثقة، فقد وثّقه مَن تقدم، واحتج به مسلم في صحيحه.
[انظر: الكامل في ضعفاء الرجال (٩/ ٦٨٠)، وتهذيب الكمال (٢٨/ ١٨٦)، وسير أعلام النبلاء (٧/ ١٦٠)، وتهذيب التهذيب (٤/ ١٠٨)].
وأما أبو عبدالله محمد الأسدي أو السّلمي.
فقد ذكره مسلم في الكنىٰ، فقال: «أبو عبدالله محمد الأسدي، سمع وابصة الأسدي، روىٰ عنه: معاوية بن صالح».
وذكره البخاري في التاريخ، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل، ولم يذكرا فيه جرحًا أو تعديلًا، وذكره ابن حبان في الثقات فقال: «محمد أبو عبدالله الأسدي، لا أدرىٰ مَن هو، يروي عن وابصة بن معبد، روىٰ عنه: معاوية بن صالح».
وقال ابن منده الأصبهاني في نسبه: «أبو عبدالله: محمد بن عبد الرحمن الأسدي. حدث عن: وابصة بن معبد. روىٰ عنه: معاوية بن صالح».
وقال ابن رجب -في سياق كلامه علىٰ حديث وابصة ﷺ-: «وله طريق آخر عن وابصة ... «ثم ساقه مِن طريق أحمد، ثم قال: «والسلمي هذا، قال علي بن المديني: هو مجهول». ثم قال: «وخرّجه البزار والطبراني وعندهما أبو عبدالله الأسدي، وقال البزار: لا نعلم أحدًا سمَّاه. كذا قال، وقد سُمّي في بعض الروايات محمدًا.
قال عبد الغني بن سعيد الحافظ: لو قال قائل: إنه محمد بن سعيد المصلوب لَما دفعتُ ذلك.
والمصلوب هذا صلبه المنصور في الزندقة، وهو مشهور بالكذب والوضع، ولكنه لم يُدرك وابصة، والله أعلم»اهـ.
قلتُ: وقال عبد الغني ذلك لكون المصلوب قُلب اسمه علىٰ نحو مائة اسم، كما نقله الخطيب في الكفاية، ولكن ابن رجب كأنه استبعد ذلك لكون المصلوب لم يُدرك وابصة ﷺ.
ثم إنَّ هؤلاء النُّقاد كالبخاري ومسلم وابن أبي حاتم وغيرهم قد ترجموا لأبي عبدالله الأسدي، وذكروا روايته، ولم يُنبّهوا علىٰ ذلك، مما يبعُد أن يكون هو المصلوب، والله أعلم.
وفي بعض نسخ الجرح والتعديل -كما في الحاشية- أنَّ أبا حاتم قال فيه: «هو مجهول». =

وبنحوه حديث أبي ثعلبة الخُشني رضي الله عنه(١).

= فإن ثبت ذلك مع ما نُقل عن ابن المديني، وهو الظاهر من ترجمته أنه مجهول، والله تعالىٰ أعلم.
وعلىٰ هذا فيكون هذا الإسناد ضعيفًا؛ لجهالة أبي عبدالله الأسدي.
[انظر: التاريخ الكبير (ترجمة ٤٣٢)، والكنىٰ لمسلم (ترجمة ١٩٠٢)، والجرح والتعديل (٧/ ٣٠٩)، والثقات (٥/ ٣٧٠)، وفتح الباب في الكنىٰ والألقاب لابن منده (ترجمة ٤٥١٤)، والكفاية في معرفة أصول علم الرواية (٢/ ١٥٩)، جامع العلوم والحِكَم ص: (٤٧٤)].
ولحديث وابصة رضي الله عنه شاهد يتقوىٰ به:
أخرجه أحمد (حديث ١٧٧٤٢) -ومِن طريقه أخرجه ابن الأعرابي في معجمه (حديث ٩٩٧)، والطبراني (حديث ٥٨٥)، وابن بِشْرَانَ في أماليه (حديث ٢٧٤)، وأبو نُعيم في حلية الأولياء (٢/ ٣٠)- عن زيد بن يحيىٰ الدمشقي، عن عبدالله بن العلاء بن زَبْرٍ، قال: سمعتُ مُسلم بن مِشْكَم، قال: سمعتُ الخُشَنيّ، يقول: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي بِمَا يَحِلُّ لِي ويَحرُم عَلَيَّ؟ قَالَ: فَصَعَّدَ فِيَّ النَّبِيُّ ﷺ وَصَوَّبَ فِيَّ النَّظَرَ، فَقَالَ: «الْبِرُّ مَا سَكَنَتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَالإِثْمُ مَا لَمْ تَسْكُنْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَلَمْ يَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ».
قلتُ: وهذا إسناد صحيح.
فشيخ أحمد: زيد بن يحيىٰ بن عُبيد الخُزاعي، أبو عبدالله الدمشقي، وثّقه الحافظان الذهبي وابن حجر. [الكاشف (ترجمة ١٧٦٠)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٢١٦١)].
وشيخ زيد: عبدالله بن العلاء بن زَبْر الدمشقي الرَّبَعي، ثقة، كما قاله ابن حجر. [تقريب التهذيب (ترجمة ٣٥٢١)].
وشيخ عبدالله: مُسلم بن مِشْكَم الخُزاعي الدمشقي، وثّقه الحافظان الذهبي وابن حجر. [الكاشف (ترجمة ٥٤٣١)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٦٦٤٨)].
والخُشني: هو الصحابي الجليل: أبو ثَعلبة الخُشَني، مشهور بكنيته، واختُلف في اسمه واسم أبيه، مات سنة (٧٥هـ) بالشام. [تهذيب الكمال (٣٣/ ١٦٧)].
وفيه مِن لطائف الإسناد أنه إسناد شامي بعد أحمد.
وقد ذكر ابن رجب هذا الحديث وغيره من ضمن الشواهد لحديث وابصة، حيث قال: «وقد رُوي هذا الحديث عن النبي ﷺ من وجوه متعددة وبعضُ طرقه جيدة». ثم ذكر جملة منها، وفيها حديث أبي ثعلبة رضي الله عنه هذا، وقال عنه: «وهذا أيضًا إسناد جيد، وعبدالله بن العلاء بن زَبْر ثقة مشهور، وخرّجه البخاري. ومسلم بن مِشْكَم ثقة مشهور أيضًا». [جامع العلوم والحِكَم ص: (٤٧٤-٤٧٥)].
الخلاصة: أنَّ حديث وابصة بن معبد رضي الله عنه حديث حسن لغيره، يتقوىٰ بطرقه وشواهده، والله أعلم.

(١) تقدم تخريجه قريبًا عند ذكر شواهد حديث وابصة رضي الله عنه، وقدّمتُ بحديث وابصة رضي الله عنه وإن كان حديث أبي ثعلبة رضي الله عنه أصحّ إسنادًا، لكون مَن ذكر الإشكال نصّ علىٰ حديث وابصة رضي الله عنه دون حديث أبي ثعلبة رضي الله عنه، وحديث وابصة رضي الله عنه أشهر في هذا الباب، والله تعالىٰ أعلم.

وعَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «إِنَّ الْحَلالَ بَيِّنٌ، وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَىٰ الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ»(١).

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَتَكَلَّمْ»(٢).

وجه الإشكال:

اشتمل هذا المطلب علىٰ إشكالات ثلاثة:

الإشكال الأول: أنه ثبت عن النبي ﷺ تفسير البِرِّ بحسن الخلق -كما في حديث النّوّاس رضي الله عنه-، إلا أنه ورد عنه ﷺ تفسير البرِّ بما يُخالف ذلك في الظاهر، ففسّره بما سكنت إليه النفس، واطمأنَّ به القلب -كما في حديث وابصة رضي الله عنه-، مما أورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

الإشكال الثاني: أنه ثبت عن النبي ﷺ تفسير الإثم بما حاك في النفس، وتردد في الصدر -كما في حديث النّوّاس ووابصة رضي الله عنهما-، إلا أنَّ ذلك يُخالف في الظاهر حديث النّعمان رضي الله عنه من كون المُشتبهات ليست إثمًا؛ لأنه إنما شُرع اجتنابها ورَعًا، والمُشتبهات من الأمور التي تحيك في النفس، وتردد في الصدر، فأورث ذلك للناظر في الحديثين إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

الإشكال الثالث: أنه ثبت عن النبي ﷺ تفسير الإثم بما حاك في النفس، وكرهت أن يطلع عليه الناس مُطلقًا -كما في حديث النّوّاس ووابصة رضي الله عنهما-، ومن ذلك الخطرات والهمم الضعيفة بالمعاصي، إلا أنّه ثبت عنه ﷺ ما

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٥٢)، ومسلم (حديث ١٦٣٧) واللفظ له.

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٥٢٦١)، ومسلم (حديث ١١٩)، وفي لفظ عند البخاري (حديث ٢٥٤٣): «إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي مَا وَسْوَسَتْ بِهِ صُدُورُهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَكَلَّمْ».

يُخالف ذلك في الظاهر، من كون الخطرات والهمم الضعيفة بالمعاصي تجاوز الله عنها، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه، مما أورث ذلك للناظر في الحديثين إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر الإشكال الأول: الطحاوي(١)، والطِّيبي(٢)، وابن رجب(٣).

وذكر الإشكال الثاني والثالث: الطوفي(٤)، ولم أقف علىٰ مَن صرّح بهما غيره.

دفع الإشكال:

الإشكال الأول:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلك الجمع بينها، ولهم في ذلك طريقان:

الطريق الأول: بحمل كل تفسير علىٰ معنىٰ يتفق مع الآخر؛ ووجه ذلك: أنَّ إطلاقات البرِّ في النصوص تختلف باختلاف محالِّها من السياق، إلا أنَّ التفسيرين للبرِّ هنا يلتقيان في معنىٰ واحد. وذلك بأنَّ البرَّ له إطلاقان في الشرع:

١- **الإطلاق العام:** وهو بأن يُراد به فعل جميع الطاعات الظاهرة والباطنة، وهو بهذا المعنىٰ يكون اسمًا جامعًا للخير وأنواع الطاعات.

٢- **الإطلاق الخاص:** وهو بأن يُراد به معاملة الخلق بالإحسان إليهم من الصلة ونحوها.

---

(١) شرح مُشكل الآثار (٥/ ٣٨٥-٣٨٧).

(٢) شرح مشكاة المصابيح (١٠/ ٣٢٣٢-٣٢٣٣).

(٣) جامع العلوم والحِكَم ص: (٤٧٦).

(٤) شرح الأربعين النووية ص: (٣٢٢)، (٣٢٦).

ويُعلم هذا من السياق، فإن أُطلق أو قُوبل البرّ بالفجور أو الإثم، فيكون عبارة عما اقتضاه الشرع وجوبًا أو ندبًا، كما أنَّ الإثم عبارة عما نهىٰ الشرع عنه، ويكون المراد بالبرِّ بهذا الاعتبار الإطلاق الأول -العام-.

وإن قُوبل البر بالعقوق ونحوه فيكون عبارة عن الإحسان، كما أنَّ العقوق عبارة عن الإساءة، ويكون المراد بالبرِّ بهذا الاعتبار الإطلاق الثاني -الخاص-.

وبالنظر إلىٰ التفسيرين النبويين للبرِّ في سياقهما، حيث قُوبل البر فيهما بالإثم، فيكون جواب النبي ﷺ في حديث النوَّاس ووابصة رضي الله عنهما مراد به بيان البر بالإطلاق الأول -العام- لا الثاني، وهو متفقٌ مع ما سيأتي في المطلب الذي يليه من كون حسن الخُلق له إطلاقان أيضًا منهما إطلاق عام وهو ما يشمل الدين كله[1]، وهو بهذا الاعتبار يتفق هنا مع الإطلاق الأول للبر حيث فُسِّر به.

وعلىٰ هذا فحديث النوَّاس ووابصة رضي الله عنهما حديثان مُتفقان في المُقابلة، ومُختلفان في وصف البر، بما يرجع إلىٰ معنىٰ واحد، ووجه ذلك: أنَّ البر مِن كونه اسمًا جامعًا لكل خير، فإنه يشمل حسن الخُلق مع الخالق ﷻ والخلق؛ بالتخلّق بأخلاق الشريعة، والتأدُّبُ بآداب الله التي أدَّب بها عباده في كتابه وسنة نبيّه ﷺ، وهذا مما تسكن إليه النفوس، وتطمئنّ به القلوب، فالقلب الذي دخله نور الإيمان، وانشرح به، يسكن للحق، ويطمئنّ به ويقبله، وينفر عن الباطل ويكرهه ولا يقبله.

ووجه آخر بنحو ما سبق ذكره الطحاوي: وهو أنَّ القلب إذا اطمأنَّ، والنفس إذا سكنت، كان منها حسن الخلق، وانبعث ذلك علىٰ الجوارح، ثم استدلَّ لذلك بحديث الحسن رضي الله عنه وفيه: «فَإِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِينَةٌ، وَإِنَّ الكَذِبَ رِيبَةٌ»[2]، ثم قال أبو جعفر: «والطمأنينة معها حسن الخلق، والريبة معها سوء

(١) ص: (٤٣٣).

(٢) أخرجه أحمد (حديث ١٧٢٣)، والترمذي (حديث ٢٦٨٧)، وابن خُزيمة في صحيحه (حديث =

الخلق وما يتردّد في الصدور ولا يُخرجه فتيا الناس، فعاد بحمد الله تعالىٰ ونعمته في هذا الباب عن رسول الله ﷺ إلىٰ تصديق بعضه بعضًا، لا إلىٰ تضاد بعضه بعضًا»(١).

وهذا الطريق حاصل جواب وشرح أكثر الشُرَّاح؛ كالطحاوي(٢)، والطوفي(٣)، والطيبي(٤)، وابن رجب(٥)، وابن المُلقن(٦)، وابن حجر الهيتمي(٧)، والملا علي القَارِي(٨).

الطريق الثاني: أنَّ التفسيرين النبويين للبرِّ مِن باب ذكر بعض أفراد العام؛ فهما تفسيران للبرِّ ببعض أفراده، فتفسيره ﷺ في حديث النّوّاس رضي الله عنه بحسن الخلق، من باب بيان أهمية حسن الخُلق وعظيم مكانته من بين أفراد

= (٢٤١١)، وابن حبان في صحيحه (حديث ٧٢٢)، والحاكم في المستدرك (حديث ٢٢٠٢) (٧٢٤٢)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ١٠٩٢١) مِن طريق أبي الحَوراء السَّعدي، عن الحسن رضي الله عنه، به، نحوه.

قال الترمذي: «هذا حديث صحيح». وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يُخرّجاه».

(١) شرح مشكل الآثار (٥/ ٣٨٩).

(٢) شرح مشكل الآثار (٥/ ٣٨٧).

(٣) شرح الأربعين النووية ص: (٣٢٠، ٣٢٥).

(٤) شرح مشكاة المصابيح (١٠/ ٣٢٣٣) قال الطِّيبي: «مراعاة المطابقة تقتضي أن يُفسر حسن الخلق بما يقابل ما حاك في الصدر، وهو قوله: «ما اطمأنت إليه النفس والقلب» كما في حديث وابصة، فوضع موضعه حسن الخلق ليؤذن أن حسن الخلق هو ما اطمأنت إليه النفوس الشريفة الطاهرة من أوضار الذنوب ومساوئ الأخلاق المتحلية بمكارم الأخلاق، من الصدق في المقال واللطف في الأحوال والأفعال، وحسن معاملته مع الرحمن، ومعاشرته مع الإخوان وصلة الرحم والسخاء والشجاعة».

(٥) جامع العلوم والحِكَم ص: (٤٧٦-٤٨٠).

(٦) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢/ ٤٤٦).

(٧) الفتح المُبين بشرح الأربعين ص: (٤٦٣).

(٨) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٩/ ٢٧١). وانظر فيما يتعلق ببحث إطلاق البر: مشارق الأنوار، للقاضي عياض (١/ ٢٠٧)، ومجموع الفتاوىٰ، لابن تيمية (٧/ ١٦٥، ١٧٩).

البرِّ الأخرىٰ، وتفسيره ﷺ في حديث وابصة رضي الله عنه بما اطمأنت إليه النفس والقلب، تفسيرٌ للبرِّ بآثاره وما يترتب عليه.

وهذا مفهوم جواب تاج الدين الفاكهاني حيث قال: «وقوله ﷺ: «البر حسن الخلق»: أي معظم البر؛ كقوله: «الحج عرفة»(١)، و«الدين النصيحة»(٢)، فهو من الحصر المجازي ...»(٣).

وتابعه في نقل هذا الجواب: ابن الملقن -فقال: «أي: أنَّه أعظم خصال البر ...»(٤)-، وكذلك ابن حجر الهيتمي(٥).

الخلاصة:

أنه بأيّ طريق من مسلك الجمع يندفع الإشكال، ولله الحمد، وهما طريقان صحيحان في الجمع بين الأخبار، والله تعالىٰ أعلم.

الإشكال الثاني(٦):

---

(١) أخرجه أحمد (حديث ١٨٧٧٤)، وأبو داود (حديث ١٩٤٠)، والترمذي (حديث ٨٩٩-٩٠٠) (٣٢١٢)، والنسائي (حديث ٣٠٣٩)، وابن ماجه (حديث ٣٠٢٩)، وابن خُزيمة في صحيحه (حديث ٢٩٠٣)، وابن حبان في صحيحه (حديث ٣٨٩٢)، والحاكم في المستدرك (حديث ١٧٢٤)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٩٥٤١) (٩٧٦٩) مِن حديث عَبْدالرَّحْمَنِ بْن يَعْمَرَ الدِّيلِيِّ رضي الله عنه.

قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح». وقال: «والعمل علىٰ حديث عبد الرحمن بن يَعْمَر عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم ...».

(٢) أخرجه مسلم (حديث ٤٧) مِن حديث تميم الدَّاريّ رضي الله عنه، والبخاري معلقًا مجزومًا به قبل رقم (٥٧).

(٣) المنهج المُبين في شرح الأربعين ص: (٤٣٣).

(٤) المعين علىٰ تفهم الأربعين ص: (٣٢٣).

(٥) الفتح المُبين بشرح الأربعين ص: (٤٥٨).

(٦) الإشكال الثاني تقدم ذكره في أول المطلب وهو: أنه ثبت عن النبي ﷺ تفسير الإثم بما حاك في النفس، وتردد في الصدر -كما في حديث النّوّاس ووابصة رضي الله عنهما-، إلا أنَّ ذلك يُخالف في الظاهر حديث النّعمان رضي الله عنه من كون المُشتبهات ليست إثمًا؛ لأنه إنما شُرع اجتنابها ورَعًا، والمُشتبهات من الأمور التي تحيك في النفس، وتردد في الصدر، فأورث ذلك للناظر في الحديثين إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

سلك الطوفي في دفع الإشكال مسلك الجمع، من خلال طريقين:

الطريق الأول: بحمل الأدلة علىٰ معنىٰ واحد متفق، ووجه ذلك: القول بعدم التسليم بأنَّ قوله ﷺ: «فَمَنِ اتَّقَىٰ الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ» يقتضي أنَّ المُشتبهات ليست إثمًا؛ لأنَّ الاستبراء للدين والعرض واجبٌ، واتّقاء الشُبهات طريقٌ إليه، والطريق إلىٰ الواجب واجبٌ؛ فاتّقاء الشبهات واجبٌ، فعليه تكون مُلابستها إثمٌ، فيتفق حديث النعمان رضي الله عنه مع حديثي النّوّاس ووابصة رضي الله عنهما.

قلتُ: لكن يرد علىٰ هذا الجواب بأنّ الاستبراء للدين والعرض ليس واجبًا مُطلقًا، وأهل العلم مُختلفون في وجوبه، فذهب المازَرِيّ إلىٰ أنه قد يكون واجبًا إذا قويت الشُّبهة، وقد يكون مُستحبًا إذا دقّت وضعفت الشُّبهة(١)، وبالجملة هو ممدوح ومطلوب، لكن لا يُقال بوجوبه بإطلاق، نعم قد يجب في بعض الأحوال(٢)، والله تعالىٰ أعلم.

الطريق الثاني: بحمل كل دليل علىٰ حال مختلفة، ووجه ذلك: أننا إذا سلّمنا بأنَّ حديث النّعمان رضي الله عنه يقتضي أنَّ الشُبهات ليست إثمًا؛ لكنّه محمول علىٰ ما إذا ضعفت الشُبهة؛ فيبني عندئذٍ علىٰ أصل الحل، ويجتنب محل الشُّبهة ورعًا، وحديث وابصة رضي الله عنه محمولٌ علىٰ ما تردد في الصدر؛ لقوّة الشُبهة وتمكُّنها في النّفس، فيكون إثمًا أخذًا بظاهر قوّة الشُّبهة، ويكون من باب ترك الأصل للظاهر، بمعنىٰ ترك أصل الحل، لظاهر الشُبهة لمَّا قويت وتمكّنت، قال الطوفي بعد ذلك: «ويزول التعارض» فكأنه مال إلىٰ هذا الطريق(٣).

---

(١) المُعلم بفوائد مسلم (٢/ ٢٠٥) (مسألة ٦٩٠).

(٢) انظر: شرح الأربعين النووية، للطوفي ص: (٢٠٢، ٢٠٥)، وجامع العلوم والحِكَم ص: (١٣٩).

(٣) شرح الأربعين النووية ص: (٣٢٦).

وقد أشار ابن رجب إلىٰ نحو معنىٰ الطريق الثاني من جهة الحكم إذا قويت الشُّبهة، حيث قال: «فإن كان الاجتهاد ضعيفًا، أو التقليد غير سائغ، وإنما حمل عليه مجرد اتباع الهوىٰ، فحكمه حكمُ مَن أتاه مع اشتباهه عليه، والذي يأتي الشبهات مع اشتباهها عليه، قد أخبر عنه النبي ﷺ أنه وقع في الحرام، وهذا يفسر بمعنيين: أحدهما: أن يكون ارتكابه للشبهة مع اعتقاده أنها شبهة ذريعة إلىٰ ارتكابه الحرام الذي يعتقد أنه حرام بالتدريج والتسامح . . . والمعنىٰ الثاني: أن من أقدم علىٰ ما هو مشتبهٌ عنده، لا يدري: أهو حلال أو حرام، فإنه لا يأمن أن يكون حرامًا في نفس الأمر، فيُصادف الحرام وهو لا يدري أنه حرامٌ»[(١)].

قلتُ: ويُمكن أن يُسلك طريق آخر في الجواب، وهو:

الطريق الثالث: التخصيص، بأن يُقال: إنَّ حديث النّعمان رضي الله عنه مُخصص لعموم حديثي النّوّاس ووابصة رضي الله عنهما، فيُخرج من عموم الإثم لكل ما يحيك في النفس ويتردد في الصدر: المُشتبهات، فهي وإن كانت تحيك في النفس، وتُوجد ترددًا في الصدر، لكنّ مقارفتها ليست إثمًا؛ لكونها ليست من الحرام البيِّن، نعم قد تُفضي إلىٰ الحرام، ولكنها في ذاتها ليست حرامًا بيّنًا، والله تعالىٰ أعلم.

الخلاصة:

أنه بأيّ طريق من مسلك الجمع يندفع الإشكال، ولله الحمد، إلا أنَّ الطريق الثاني والثالث أقوىٰ؛ لضعف كون إتيان الأمور المُشتبهة من الإثم مُطلقًا، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) جامع العلوم والحِكَم ص: (١٤٠-١٤١).

الإشكال الثالث(١):

سلك الطوفي في دفع الإشكال مسلك الجمع، وحاصل ما ذكره:

أنَّ عموم حديث النّوّاس ووابصة رضي الله عنهما مُخصوص بحديث أبي هريرة رضي الله عنه، فيخرج من عموم الإثم لكل ما يحيك في النفس، ويتردد في الصدر، ويكره اطّلاع الناس عليه: الخطرات، والهمم الضعيفة غير الجازمة بالمعاصي، فإنها ليست بإثم، دون ما كان من باب العزم ففيه بحث ذكره الطوفي(٢).



(١) الإشكال الثالث تقدم ذكره في أول المطلب وهو: أنه ثبت عن النبي ﷺ تفسير الإثم بما حاك في النفس، وكرهت أن يطلع عليه الناس مُطلقًا -كما في حديث النّوّاس ووابصة رضي الله عنهما-، ومن ذلك الخطرات والهمم الضعيفة بالمعاصي، إلا أنَّه ثبت عنه ﷺ ما يُخالف ذلك في الظاهر، من كون الخطرات والهمم الضعيفة بالمعاصي تجاوز الله عنها، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه، مما أورث ذلك للناظر في الحديثين إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

(٢) حيث استدلَّ على كون العزم على المعصية البدنية مما يحيك في النفس، ويكره أن يطّلع عليه الناس، فهو بهذا الاعتبار إثم، وأعمل تنقيح المناط في الاستدلال على كون العزم إثم. انظر: شرح الأربعين النووية، للطوفي ص: (٣٢١-٣٢٢).

المطلب الثاني

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ من جوابه الأعراب حين سألوه: ما خير ما أُعطي العبد؟ بقوله لهم: «خلق حسن»

الحديث المُشكل:

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ رضي الله عنه قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَأَصْحَابُهُ عِنْدَهُ، كَأَنَّمَا عَلَىٰ رُؤُوسِهِمُ الطَّيْرُ، قَالَ: فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ وَقَعَدْتُ، قَالَ: فَجَاءَتِ الأَعْرَابُ، فَسَأَلُوهُ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ ... مَا خَيْرُ مَا أُعْطِيَ النَّاسُ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «خُلُقٌ حَسَنٌ»(١).

---

(١) أخرجه أبو داود الطيالسي (حديث ١٣٢٩)، والحُميدي (حديث ٨٤٥)، وعلي بن الجعد (حديث ٢٦٨٠)، وابن أبي شيبة في المصنف (حديث ٢٦٩٥٥)، وأحمد (حديث ١٨٤٥٤)، وهنَّاد بن السَّرِيّ في الزهد (حديث ١٢٥٩)، والبخاري في الأدب المُفرد (حديث ٢٩١)، وأبو داود (حديث ٣٨٠) -بدون موضع الشاهد-، والترمذي (حديث ٢١٥٩) -بدون موضع الشاهد-، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٧٧١٠) -بدون موضع الشاهد-، وابن ماجه (حديث ٣٤٥٨)، وابن أبي الدنيا في الخمول والتواضع (حديث ١٧٦)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (حديث ١٤٦٧)، والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (٣/ ٢٥٢)، والخرائطي في مكارم الأخلاق (حديث ١٤)، وابن حِبان في صحيحه (حديث ٦٠٦١)، والطبراني في المعجم الكبير (حديث ٤٦٣)، وفي مكارم الأخلاق (حديث ١٢)، وابن شاهين في الترغيب (حديث ٣٦٤)، والحاكم في المستدرك (حديث ٤٢١)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ١٩٥٨٧)، وفي الآداب (حديث ٩٦٣)، والبغوي في شرح السنة (حديث ٣٢٢٦) جميعهم من طُرق متعددة عن زِيَادِ بْنِ عِلاقَةَ، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ رضي الله عنه، به، نحوه.

قال سفيان بن عُيينة -كما عند ابن حبان في صحيحه بعد تخريجه للحديث من طريق سفيان عن زياد بن عِلاقة-: «مَا عَلَىٰ وَجْهِ الأَرْضِ الْيَوْمَ إِسْنَادٌ أَجْوَدُ مِنْ هَذَا». =

. . . .

= وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

وقال الحاكم (١/ ٤٣٩): «هذا حديث صحيح، ولم يُخرّجاه، والعلة عند مُسلم فيه أنَّ أُسامة بن شَريك لا راوي له غيرُ زياد بن عِلاقة، وقد روىٰ عن عليّ بن الأقمر عن أُسامة بن شَريك، علىٰ أني قد أصَّلْتُ كتابي هذا علىٰ إخراج الصحابة، وإن لم يكن لهم غيرُ راوٍ واحد. ولهذا الحديث طرقٌ سبيلُنا أن نُخرّجها بمشيئة الله في كتاب الطب».

وقال في كتاب الطب -بعد تخريجه من طرق متعددة عن زياد- (٧/ ٣٦٤-٣٦٦): «هذا حديث أسانيده صحيحةٌ كُلها علىٰ شرط الشيخين ولم يُخرّجاه، والعلة عندهم فيه: أنَّ أُسامة بن شَريك ليس له راوٍ غيرَ زياد بن عِلاقة، وقد ثبت في أول هذا الكتاب بالحجج والبراهين والشواهد عنهما أنَّ هذا ليس بعلة، وقد بقي من طرق هذا الحديث عن زياد بن عِلاقة أكثرَ مما ذكرتُه، إذ لم تكنِ الروايةُ علىٰ شرطهما».

ثمَّ إنَّ الحاكم أعاد بحث هذا الحديث وإلزام الشيخين به في كتاب الطب -في الموضع الثاني حيث كرر كتاب الطب-

وكان مما قال (٨/ ١١٩-١٢٦): «هذا حديث صحيح الإسناد. فقد رواه عشرةٌ من أئمة المسلمين وثقاتهم، عن زياد بن عِلاقة، فمنهم مِسْعر بن كِدَام كما تقدم ذكري له، ومنهم مالك بن مِغْول البَجَلي . . .». ثم ساق بإسناده طريق مالك وغيره، وختم ذلك ببحث أثبت فيه إخراج البخاري ومسلم لصحابة ليس لهم إلا راوٍ واحدٍ من التابعين.

والحديث كما قال هؤلاء الأئمة صحيح، وإسناده صحيح كالشمس.

فشيخ الطيالسي: شعبة.

وشيخ الحميدي: سفيان بن عُيينة.

وشعبة وسفيان متفق علىٰ ثقتهما وإمامتهما، وقد تُوبعا من جمع مِن الأئمة كما جمع أكثرهم الحاكم.

[تقريب التهذيب (ترجمة ٢٤٥١)، (٢٧٩٠)].

وشيخ شعبة وسفيان: زياد بن عِلاقة الثَّعْلبيّ وهو ثقة رُمي بالنصب، قاله ابن حجر. [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٠٩٢)].

وشيخ زياد: أُسامة بن شريك الثَّعْلبيّ: صحابي ﷺ، قال ابن حجر: «وذكر الأزدي وابنُ السَّكن وغير واحد أنَّ زياد بن عِلاقة تفرَّد بالرواية عنه». [الإصابة (١/ ١٠٣-١٠٤)].

وقد صحح الحديث ابن مُفلح في الآداب الشرعية (٢/ ٣١٧)، وقال العراقي في المغني عن حمل الأسفار (حديث ١٧٥٤): «أخرجه ابْن مَاجَه بِإِسْنَاد صَحِيح». =

المُعارض:

عن أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ﷺ: أَنَّ نَاسًا مِنَ الأَنْصَارِ، سَأَلُوا رَسُولَ اللهِ ﷺ فَأَعْطَاهُمْ، ثُمَّ سَأَلُوهُ فَأَعْطَاهُمْ، حَتَّىٰ نَفِدَ مَا عِنْدَهُ، فَقَالَ: «مَا يَكُونُ عِنْدِي مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ أَدَّخِرَهُ عَنْكُمْ، وَمَنْ يَسْتَعْفِفْ يُعِفَّهُ اللهُ، وَمَنْ يَسْتَغْنِ يُغْنِهِ اللهُ، وَمَنْ يَتَصَبَّرْ يُصَبِّرْهُ اللهُ، وَمَا أُعْطِيَ أَحَدٌ عَطَاءً خَيْرًا وَأَوْسَعَ مِنَ الصَّبْرِ»[(١)].

والدليل العقلي -كما نبّه عليه الطحاوي[(٢)]-: مِن جهة أنَّ العبد يُعطىٰ الإيمان وغيره، فهل يُمكن أن يكون حُسن الخُلق أفضل من الإيمان؟ وقد تقرر أنَّ نعمة الإيمان أفضل النعم والعطايا[(٣)].

وجه الإشكال:

اشتمل هذا المطلب علىٰ إشكالين:

الإشكال الأول: أنه ثبت عن النبي ﷺ إجابة مَن سأله عن خير ما يُعطىٰ العبد علىٰ سبيل الإطلاق، فقال: «خُلُقٌ حَسَنٌ»، إلا أنَّه أشكل علىٰ هذا الجواب أنَّ مِن جملة ما يُعطىٰ العبد الإيمان، مما أوهم الجواب أنَّ الخلق الحسن أفضل من الإيمان، والمتقرر أنَّ الإيمان أفضل العطايا والنعم، فأورث ذلك للناظر إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

الإشكال الثاني: أنه ثبت عن النبي ﷺ إجابة مَن سأله عن خير ما يُعطىٰ العبد علىٰ سبيل الإطلاق، فقال: «خُلُقٌ حَسَنٌ»، إلا أنَّه ثبت عنه ﷺ ما يُخالفه في الظاهر من وصفه الصبر بأنه خير ما يُعطاه العبد وأوسعه، مما أورث ذلك للناظر في الحديثين إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ١٤٨١)، ومسلم (حديث ١٠٦٤).

(٢) شرح مُشكل الآثار (١/ ٢٥٢-٢٥٩) قال الطحاوي: «فقال قائل منكرًا لهذا الحديث: فقد وجدنا العبدَ يُعطىٰ الإيمان، أفيجوز أن يكون حسنُ الخلق خيرًا منه؟».

(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ (١٤/ ٣٠٤)، (١٥/ ١٠٠) حيث نصَّ علىٰ أنَّ الإيمان أفضل النعم.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

أما الإشكال الأول فقد ذكره الطحاوي[(١)]، ولم أقف علىٰ مَن ذكره غيره.

وأما الإشكال الثاني فهو مما ظهر للباحث، إذ لم أقف علىٰ مَن نصّ عليه.

دفع الإشكال:

الإشكال الأول:

سلك الطحاوي لدفع الإشكال مسلك الجمع، ومِن خلال التأمّل والنظر في كلام شُرّاح الحديث علىٰ أخبار أخرىٰ مِن هذا الجنس، يُمكن تقسيم مسلك الجمع علىٰ خمسة طرق:

الطريق الأول: بحمل كل دليل علىٰ حال مختلفة، ووجه ذلك: أنَّ إطلاقات حسن الخلق في النصوص تختلف باختلاف محالِّها من السياق، ووجه ذلك: أنَّ لحسن الخُلُق إطلاقان في الشرع:

١. ما يُراد به لين العَريكة، والسجيّة التي يحمدها بعض الناس من بعض، ونحو ذلك مما عبّر عنه أهل العلم[(٢)]، وحاصله يرجع إلىٰ الأدب مع النفس والخَلْق.

٢. ما يُراد به ما هو أشمل من ذلك، وهو الدين كله، من حقائق الإيمان، وشرائع الإسلام، كما تقدم عند تفسير البرِّ بحسن الخُلق في حديث النّوّاس رضي الله عنه[(٣)].

---

(١) شرح مُشكل الآثار (١/ ٢٥٢-٢٥٩).

(٢) انظر: أدب الدنيا والدين، للماوردي ص: (٣٨٦)، ومدارج السالكين (٣/ ٣١).

(٣) ص: (٤١٥، ٤٢٣).

وبالنظر في سياق حديث أسامة رضي الله عنه يتبين أنَّ المُراد بحسن الخُلق الإطلاق الثاني، وهو الدين كله، وعليه فلا تعارض، حيث يشمل الإيمان وغيره مِن أمور الدين.

اختار هذا الجواب الطحاوي، حيث ساق الأحاديث الواردة في فضل حسن الخُلق، وقرر أنَّ المراد بها -ومنها حديث أسامة رضي الله عنه-: الإطلاق الثاني، وهو الإسلام، وما دعا الله تعالىٰ خلقه إليه، فقال: «فكان معنىٰ الخُلق الذي جعله رسولُ الله ﷺ خيرَ ما أعطي العبدُ هو الدينُ الحسن»، ثم فسّر بقية الأخبار في فضل حسن الخلق علىٰ أنَّ المراد بها: حُسن الدين[١].

وبنحوه ذكر هذا المعنىٰ في شرح حديث أُسامة رضي الله عنه: الملاّ علي القاري[٢].

قلتُ: لكن يُؤخذ علىٰ الطريق الأول أمران:

١- أنَّ حمل جميع الأحاديث الواردة في فضل حُسن الخُلق علىٰ الإطلاق الثاني، وأنَّ المراد بها الدين كلّه، فيه نظر من جهتين:

الأولىٰ: فهم السلف لها، وترجمتهم علىٰ أخبارها يدلّ علىٰ أنَّه يُراد بها معنىٰ خاصًّا[٣]، وحملها علىٰ الإطلاق الثاني -وهو الدين كله- يتنافىٰ مع ذلك، نعم قد يُراد بحسن الخُلق في النصوص الإطلاق الثاني، لكن هذا يُعلم من السياق.

فمثلًا من النصوص التي استدل بها الطحاوي قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]. ونقل تفسير مجاهد: أي: علىٰ دين عظيم. ثم قال: «وأهلُ العربية يميلون إلىٰ هذا التأويل، منهم الفرّاء[٤]». . . . .

(١) شرح مُشكل الآثار (١/ ٢٥٤-٢٥٩).

(٢) شرح مُسند أبي حنيفة (١/ ٢٧٨-٢٧٩).

(٣) كما سيأتي الإشارة إليه ص: (٤٣٥-٤٣٦).

(٤) هو أبو زكريا يحيىٰ بن زياد بن عبدالله الأسدي الفَرَّاء، مولاهم الكوفي، النحوي، العلاّمة، =

. .[١]، ومُثل هذا التأويل صحيح، والسياق يدل عليه، وعامة المفسرين علىٰ ذلك[٢].

وأما النصوص الأخرىٰ التي ذكرها، ومنها: قوله ﷺ: «مَا مِنْ شَيْءٍ أَثْقَلُ فِي الْمِيزَانِ مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ» كما في حديث أبي الدرداء رضي الله عنه[٣]. قال الطحاوي: «فكان ذلك عندنا -والله أعلم- علىٰ الدين الحسن»[٤].

فهذا النص وغيره مِن النصوص التي ذكرها وفسّر حسن الخلق فيها بالإطلاق الثاني، أكثر المصنفين ترجموا لها في أبواب الآداب، ومكارم الأخلاق[٥]، مما يدلّ علىٰ أنَّ المراد بها الإطلاق الأول، وهو أخص من الإطلاق الثاني.

ولهذا حينما فسّر ابن القيم حسن الخلق الوارد في حديث النّوّاس

= صاحب الكسائي، وصاحب التصانيف، قيل فيه: أمير المؤمنين في النحو. مات سنة ٢٠٧هـ، وله ٦٣ سنة. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ١١٨)].

(١) شرح مُشكل الآثار (١/ ٢٥٣-٢٥٤).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٢٣/ ١٥٠).

(٣) أخرجه أبو داود الطيالسي (حديث ١٠٧١)، وابن أبي شيبة في المصنف (حديث ٢٦٩٦٤)، وأحمد (حديث ٢٧٥١٧)، والبخاري في الأدب المفرد (حديث ٢٧٠)، وأبو داود (حديث ٤٧١٨)، والترمذي (حديث ٢١٢٠)، وابن حبان في صحيحه (حديث ٤٨١) مِن حديث أمّ الدرداء، عن أبي الدرداء رضي الله عنه.

(٤) شرح مُشكل الآثار (١/ ٢٥٥-٢٥٦) ثم ساق بعده جملة من الأخبار المشهورة في فضل حسن الخلق، كلها حملها علىٰ حسن الدين، وفسّر حسن الخلق الوارد فيها بالإطلاق الثاني، وهو الدين كله.

(٥) انظر علىٰ سبيل المثال حديث أبي الدرداء رضي الله عنه، فقد ذكره ابن أبي شيبة في المصنف (حديث ٢٦٩٦٤) في كتاب الأدب تحت ما ذُكر في حُسن الخلق وكراهية الفُحش، والبخاري في الأدب المفرد تحت باب حسن الخلق (حديث ٢٧٠)، وأبو داود (حديث ٤٧١٨) في كتاب الأدب تحت باب في حسن الخلق، والترمذي (حديث ٢١٢٠) في أبواب البر والصلة تحت باب ما جاء في حسن الخُلق، والظاهر من تراجمهم وموضعها المراد بحسن الخلق الإطلاق الأول.

ووابصة رضي الله عنهما[١]، بالدين كلّه، قال: «وهذا غير حسن الخلق وسوئه في عُرف كثير من الناس»[٢].

نعم لو قيل: إنَّ الأخبار الأخرىٰ الواردة في فضل حسن الخلق تدل علىٰ الإطلاق الثاني -وهو الدين كلّه- من باب المفهوم، مِن جهة أنَّ مَن حسن خُلقه في نفسه ومع الخلق، فإنَّ ذلك يدلّ علىٰ حُسن دينه، فهذا له وجه.

والثانية: أنَّ هذه النصوص مقصود بها معنىٰ خاصًّا، ومنه حث المُسلمين علىٰ الأخذ بمكارم الأخلاق، وحسن معاملة الخلق، ومدافعة الطباع السيئة، والعادات الجافة، التي تعرض للإنسان بسبب بيئته، أو نشأته، فتحمله هذه النصوص علىٰ السمو بأخلاقه، والرّقي بعاداته، وكونها تُفسّر بالمعنىٰ العام وهو الأخذ بالدين كله، لا يكون لها خصوصية عن بقية الأخبار، والله تعالىٰ أعلم.

٢- أنه لو خصص حديث الباب -بمفرده- وحمله علىٰ الإطلاق الثاني -وهو الدين كلّه- دون الأخبار الأخرىٰ الواردة في فضل حسن الخلق، لكان أسلم من الإيراد، فإنَّ دلالة سياق حديث أُسامة رضي الله عنه، تقوي حمل حسن الخلق علىٰ الدين كله، الذي منه الإيمان، كما تقدم في كلام الطحاوي، والله أعلم.

ومما يشهد لحمل حديث أُسامة رضي الله عنه علىٰ الإطلاق الثاني -وهو الدين كلّه-، ما تقدم في حديث النّوّاس رضي الله عنه حينما فسّر النبي ﷺ البرّ بحسن الخُلق[٣]، وقد قابل البرّ بالإثم مما يدل علىٰ أنَّ المُراد بحسن الخُلق: الدين كلّه، من حقائق الإيمان، وشرائع الإسلام، كما اختاره ابن القيم[٤] -في خصوص حديث النّوّاس رضي الله عنه-.

---

(١) تقدم تخريجهما ص: (٤١٥).

(٢) مدارج السالكين (٣/ ٢٨).

(٣) تقدم تخريجه ص: (٤١٥).

(٤) مدارج السالكين (٣/ ٢٧-٢٨).

الطريق الثاني: أنَّ الإيمان اسم عامٌّ يشمل الدين كلّه عند الإطلاق، فذكر النبي ﷺ لحسن الخُلق في حديث أسامة رضي الله عنه، مِن باب ذكر بعض أفراد العام؛ ويكون المراد بحسن الخلق الإطلاق الأول -الأدب مع النفس والخلق-، وعليه فجواب النبي ﷺ نص علىٰ فرد مِن أفراد الإيمان، وشعبة مِن شعبه، للدلالة علىٰ فضلها، وكبير منزلتها مِن بين شُعب الإيمان الأخرىٰ.

بل كثير مِن شعب الإيمان التي ذكرها أهل العلم[(١)] مندرجة تحت حسن الخُلق -بحسب الإطلاق الأول-.

قال الصنعاني في شرحه لهذا الحديث: «(خير ما أُعطي الرجل المؤمن خلق حسن): لما فيه من تكميل إيمانه»[(٢)]، فحسن الخُلق من الإيمان باعتبار تكميله له، وباعتبار كونه شعبة مِن شعبه.

الطريق الثالث: أنَّ جواب النبي ﷺ يختلف أحيانًا بحسب اختلاف أحوال السائلين، كما قرر ذلك بعض أهل العلم كابن حجر[(٣)] وغيره فيمن سأل النبي ﷺ أيّ العمل أفضل، أو أيّ العمل أحبّ إلىٰ الله، فأجاب مرة بـ: «إيمان بالله ورسوله»[(٤)]، ومرة بـ: «الصلاة علىٰ وقتها»[(٥)]، ومرة بـ: «عليك بالصوم فإنه لا عِدل له»[(٦)]، وكذلك حين سُئل ﷺ عن أيّ الإسلام

---

(١) انظر: شعب الإيمان للبيهقي (١٢/ ٤٦).

(٢) التنوير شرح الجامع الصغير (٦/ ٢٠).

(٣) انظر: فتح الباري لابن حجر (٢/ ٢٨٤).

(٤) أخرجه البخاري (حديث ٢٦)، ومسلم (حديث ٧٥) مِن حديث أبي هريرة، وأخرجه البخاري (حديث ٢٥٣٢)، ومسلم (حديث ٧٦) مِن حديث أبي ذرٍّ رضي الله عنه.

(٥) أخرجه البخاري (حديث ٥٣٢)، ومسلم (حديث ٧٧) مِن حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

(٦) أخرجه أحمد (حديث ٢٢١٤٩)، والنسائي (حديث ٢٢٣٨) (٢٢٤٠)، وابن خُزيمة في صحيحه (حديث ١٩٨٢)، وابن حِبان في صحيحه (حديث ٣٤٢٥)، والطبراني (حديث ٧٤٦٤)، والحاكم في المستدرك (حديث ١٥٥٣) مِن حديث أبي أُمامة رضي الله عنه. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يُخرّجاه».

أفضل أو خير، فمرة قال: «مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ»[١]، ومرة قال: «تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلامَ عَلَىٰ مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ»[٢]، إلىٰ غير ذلك من الأمثلة.

قال ابن حجر -عند حديث أبي هريرة رضي الله عنه في تفضيل الإيمان-: «ومحصّل ما أجاب به العلماء عن هذا الحديث وغيره مما اختلفت فيه الأجوبة بأنه أفضل الأعمال، أنَّ الجواب اختلف لاختلاف أحوال السائلين، بأن أَعلم كل قوم بما يحتاجون إليه، أو بما لهم فيه رغبة، أو بما هو لائق بهم، أو كان الاختلاف باختلاف الأوقات، بأن يكون العمل في ذلك الوقت أفضل منه في غيره . . .»[٣].

وعليه فلا يكون التفضيل علىٰ بابه، ومما يُقوي هذا الطريق أنَّ حديث أُسامة رضي الله عنه ورد في بعض طرقه ما يدلّ علىٰ مراعاة حال السائلين، ففيه أنهم سألوه وهو ﷺ في حجة الوداع، وأجابهم بأجوبة تتعلق بالحج[٤]، ومعلوم أنَّ النبي ﷺ حج معه في حجته الوحيدة الأخيرة خلق كثير، كلّهم يرغب في أن يأخذ عنه ﷺ، وهذا الأمر يستلزم وجود الزحام، مما يحتاج إلىٰ توجيههم للتؤدة والسكينة وحسن الخُلق[٥]، ثم إنهم أعراب، كما ورد في الرواية، وقد عُلم ما يغلب عليهم من الجفاء، فكان المناسب للزمان والحال نصحهم ودلالتهم إلىٰ العناية بتحصيل محاسن الأخلاق، فكان جوابه ﷺ ونُصحه لهم علىٰ هذا الوجه.

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ١١)، ومسلم (حديث ٣٤) مِن حديث أبي موسىٰ رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري (حديث ١٢)، ومسلم (حديث ٣١) مِن حديث عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما.

(٣) فتح الباري لابن حجر (٢/ ٢٨٤).

(٤) كما في طريق أبي داود (حديث ٣٨٠)، والطبراني في المعجم الكبير (حديث ٤٦٣).

(٥) كما جاء في حديث جابر رضي الله عنه عند مسلم (حديث ١٢٣١) قوله ﷺ في طريقه إلىٰ المُزدلفة في حجة الوداع: «أيها الناسُ، السكينةَ السكينةَ».

وعليه فلا تعارض، لكون جواب النبي ﷺ لهم بحسن الخلق -بحسب الإطلاق الأول- اقتضاه حال السائلين، فلا يلزم منه تفضيل حسن الخلق علىٰ الإيمان.

وهذا الطريق يتفق مع الطريق الثاني: مِن جهة أنَّ حسن الخلق في حديث أسامة رضي الله عنه يُراد به الإطلاق الأول، وأنَّ المقصود به بيان أهمية حسن الخلق والحث عليه، إلا أنه اختلف هنا التوجيه أو وجه الجمع، فكان باعتبار اختلاف أحوال السائلين، والطريق الثاني باعتبار ذكر فردٍ من أفراد العام، لبيان أهميته، والله أعلم.

الطريق الرابع: أنَّ قوله ﷺ: «خير» ليست علىٰ بابها في التفضيل(١)، إنما المراد بها مُطلق الخيرية، والفضل المُطلق، كما ذكره ابن حجر مِن ضمن الأجوبة علىٰ اختلاف الأجوبة من النبي ﷺ كما تقدم في الطريق الثالث، حيث قال: «أو أن: أفضل. ليست علىٰ بابها بل المراد بها الفضل المطلق»(٢)، بمعنىٰ بيان مُطلق فضل حسن الخُلق، لا التفضيل المُطلق له علىٰ كل شيء.

الطريق الخامس: أنَّ معنىٰ قوله ﷺ: «خير»: من خير، فحُذفت «مِن» وهي مُرادة، كما ذكره ابن حجر مِن ضمن الأجوبة علىٰ اختلاف الأجوبة من النبي ﷺ كما تقدم في الطريق الثالث، حيث قال: «أو المراد من أفضل الأعمال فحذفت (من) وهي مرادة»(٣).

والطريق الرابع والخامس يتفقان مع الثاني والثالث في كون التفضيل ليس علىٰ بابه، إنما المراد مُطلق الفضل وحسب، والله تعالىٰ أعلم

---

(١) واسم التفضيل يرد كثيرًا لغير التفضيل، كما ذكر ذلك ابن حجر في فتح الباري (٦/ ٤٠٧)، وانظر: شرح ابن عقيل علىٰ ألفية ابن مالك (٢/ ١٧٠)، وحاشية الصبّان علىٰ شرح الأشموني لألفية ابن مالك (٣/ ٦٢).

(٢) فتح الباري لابن حجر (٢/ ٢٨٤).

(٣) فتح الباري لابن حجر (٢/ ٢٨٤).

الخلاصة:

أنه بأيّ طريق من مسلك الجمع يندفع الإشكال، ولله الحمد.

الإشكال الثاني(١):

يدفع بمسلك الجمع مِن خلال طريقين:

الطريق الأول: أنَّ حسن الخلق سواء بالإطلاق الأول -الأدب مع النفس والخلق-، أو الإطلاق الثاني -الدين كلّه-، عامٌّ يشمل الصبر وغيره، فذكر الصبر -كما في حديث أبي سعيد ﷺ- من باب ذكر فردٍ من أفراد العام(٢)، لبيان أهميّته، وعظيم منزلته.

ومما يدل علىٰ أهمية الصبر ومنزلته من الإيمان: ما رُوي عن عليٍّ ﷺ أنه قال: «وَاعْلَمُوا أَنَّ مَنْزِلَةَ الصَّبْرِ مِنَ الإِيمَانِ كَمَنْزِلَةِ الرَّأْسِ مِنَ الْجَسَد، فَإِذَا ذَهَبَ الرَّأْسُ ذَهَبَ الْجَسَدُ، وَإِذَا ذَهَبَ الصَّبْرُ ذَهَبَ الإِيمَانُ»(٣).

وبهذا يُعلم أنَّ التفضيل في حديث أبي سعيد ﷺ ليس علىٰ بابه، بمعنىٰ التفضيل المُطلق للصبر، إنما المراد بيان مُطلق فضل الصبر وحسب سواء من الدين أو من جملة محاسن الأخلاق بحسب إطلاقات حسن الخلق المُتقدمة.

---

(١) الإشكال الثاني تقدم ذكره في أول المطلب وهو: أنه ثبت عن النبي ﷺ إجابة مَن سأله عن خير ما يُعطىٰ العبد علىٰ سبيل الإطلاق، فقال: «خُلُقٌ حَسَنٌ»، إلا أنَّه ثبت عنه ﷺ ما يُخالفه في الظاهر من وصفه الصبر بأنه خير ما يُعطاه العبد وأوسعه، مما أورث ذلك للناظر في الحديثين إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

(٢) انظر: إحياء علوم الدين (٣/ ١١٩)، (٤/ ١٠٨).

(٣) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (أثر ٢١٩٥٦)، وابن أبي شيبة في المُصنّف (أثر ٣٧٢٢٣)، وأبو عبدالله محمد بن يحيىٰ ابن أبي عمر العدني في الإيمان (أثر ١٩)، وأبو بكر الدّينوري في المُجالسة وجواهر العلم (أثر ٣٠٩)، والجوهري في مسند الموطأ (أثر ١٩)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (أثر ١٥٦٩)، وأبو نُعيم في حلية الأولياء (١/ ٧٥)، والبيهقي في المدخل إلىٰ علم السنن (أثر ١٨٧٩)، وأبو القاسم الأصبهاني قوام السنة في الترغيب والترهيب (أثر ١٦١٣) مِن طُرقٍ عن علي ﷺ، به، نحوه.

الطريق الثاني: أنَّ جواب النبي ﷺ يختلف أحيانًا بحسب اختلاف أحوال السائلين كما تقدم(١)، وهنا في سياق حديث أبي سعيد رضي الله عنه ما يدلّ علىٰ مناسبة تنبيههم علىٰ أهمية الصبر، حيث سألوه فأعطاهم حتىٰ نفد ما عنده، فاقتضىٰ الحال هذا المقال، والله تعالىٰ أعلم.

الخلاصة:

أنه بأيّ طريق من مسلك الجمع يندفع الإشكال، ولله الحمد، وهما طريقان مُتفقان من حيث الجملة، إلا أنه اختلف فيهما التوجيه أو وجه الجمع، فكان الطريق الأول باعتبار ذكر فردٍ من أفراد العام، لبيان أهميته، والثاني باعتبار اختلاف أحوال السائلين، وكلاهما التفضيل في الحديث ليس علىٰ بابه، والله تعالىٰ أعلم.



(١) ص: (٤٣٧).

المطلب الثالث

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ مِن قوله: «الحياء من الإيمان»

الحديث المُشكل:

عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ عَلَىٰ رَجُلٍ مِن الأَنْصَارِ وَهُوَ يَعِظُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «دَعْهُ فَإِنَّ الْحَيَاءَ مِنْ الإِيمَانِ»(١).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِن الإِيمَانِ»(٢).

المُعارض:

الدليل العقلي -كما نبّه عليه ابن قُتيبة والطحاوي(٣)-: ذلك بأنَّ الإيمان أمرٌ مُكتسبٌ، بخلاف الحياء، فإنّه غريزة مركبة في الإنسان.

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٢٤، ٦١٢٢)، ومسلم (حديث ٢٨).

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٩)، ومسلم (حديث ٢٧).

(٣) قال ابن قُتيبة في «تأويل مُختلف الحديث» ص: (٦٣٥)، فقال: «قالوا: حديث يُكذبه النظر: قالوا: رويتم أن النبي ﷺ قال: «الحياءُ شعبة من الإيمان». قالوا: والإيمان اكتساب، والحياء غريزة مركبة في المرء، فكيف تكون الغريزة اكتسابًا؟». وقال الطحاوي: «فقال قائل: وكيف يكونُ الحياء من الإيمان، والحياء غريزةٌ مركبةٌ في أهله، والإيمان اكتسابٌ يكتسبه أهلُه بأقوالهم وبأفعالهم، والحياء ضدٌّ لذلك، فكيف يكون منه». شرح مُشكل الآثار (٤/ ١٨٩).

وجه الإشكال:

أنه ثبت عن النبي ﷺ كون الحياء من الإيمان، وشعبة من شُعبه، فأشكل علىٰ ذلك أنَّ الإيمان يكتسبه العبد بالعلم والعمل، بخلاف الحياء، فإنه يكون غريزة وسجية في الإنسان، فكيف تكون السجية والغريزة جزءً من شيءٍ مُكتسب، فأورث ذلك للناظر إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: ابن قُتيبة(١)، والطحاوي(٢)، والخطّابي(٣)، وأبو الزّناد سِراج بن محمد(٤) -كما نقله عنه ابن بطّال-(٥)، وابن عبد البر(٦)، والمازَري(٧)، وابن العربي(٨)، والقاضي عياض(٩)، وابن الجوزي(١٠)، والطِّيبي(١١)، وابن رجب(١٢)، وابن المُلقن(١٣)،

---

(١) تأويل مُختلف الحديث ص: (٦٣٥).

(٢) شرح مُشكل الآثار (٤/ ١٨٩).

(٣) معالم السنن (٤/ ٧٠).

(٤) هو سِرَاج بن سِراج بن محمد بن سراج، من أهل قرطبة، يُكنىٰ: أبا الزناد. وهو: ابن عم القاضي سراج بن عبدالله. روىٰ عن أبي محمد عبدالله الأصيلي، وكان فقيهًا حاذقًا، ثقة صدوقًا. وُلد سنة ٣٦٤هـ، ومات سنة ٤٢٢هـ. [انظر: الصلة في تاريخ أئمة الأندلس (ص٢٢١)].

(٥) شرح صحيح البخاري (١/ ٦١، ٧٦) (٩/ ٢٩٨).

(٦) التمهيد (٢٢/ ٤٦)، والاستذكار (١٠/ ٢٠).

(٧) المُعلِم بفوائد مُسلم (١/ ١٩٦).

(٨) القَبَس، ضمن موسوعة شروح الموطأ (٢٢/ ٤٣).

(٩) إكمال المُعلِم بفوائد مسلم (١/ ٢٧٢-٢٧٣).

(١٠) كشف المشكل من حديث الصحيحين (٢/ ٤٩٧).

(١١) شرح مشكاة المصابيح (١/ ٣٢٣١).

(١٢) فتح الباري (١/ ٩٤)، وانظر: الكواكب الدراري، للكرماني (١/ ٨٣).

(١٣) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢/ ٤٧٩).

وابن حجر[١]، والعيني[٢].

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال مسلك الجمع، من خلال طرق ثلاثة علىٰ النحو التالي:

الطريق الأول: باعتبار أنَّ المراد بالحياء في الحديث: الحياء الغريزي، فبيان وجه كونه من الإيمان -وهو مكتسب-: أنَّ الإيمان والحياء اشتركا في العمل والأثر، فجُعل الحياء -الغريزي- من الإيمان من هذه الجهة، ووجه اشتراكهما: أنَّ الحياء الغريزي هو خُلق يمنحه الله العبد، ويجبله عليه، فيكفّه عن ارتكاب القبائح والرذائل، ويحثّه علىٰ فعل الجميل، وهذا من أعلىٰ مواهب الله للعبد، فهذا من الإيمان باعتبار أنه يُؤثر ما يُؤثره الإيمان من فعل الجميل، والكفِّ عن القبيح، فلمَّا كانا الحياء والإيمان يعملان عملًا واحدًا، صارا كشيء واحد، وهذا أسلوب عربي معروف، فالعرب تقيم الشيء مقام الشيء إذا كان مثله، أو شبيهًا به، أو كان سببًا له، كما في إطلاقهم الصلاة علىٰ أشياء، ويُراد بها الدعاء، لـمَّا كان الدعاء في ضمن الصلاة، ومفعولًا فيها.

ومما استُدلَّ به علىٰ هذا الطريق أيضًا: قوله ﷺ: «إِنَّ مِمَّا أَدْرَكَ النَّاسُ مِنْ كَلامِ النُّبُوَّةِ الأُولَىٰ: إِذَا لَمْ تَسْتَحْيِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ»[٣]، مِن جهة أنَّ الحياء مانع مِن ارتكاب المعاصي والرذائل، كما أنَّ الإيمان مانعٌ مِن ذلك، فمَن لم يستحِ وكان فاسقًا ركب كلَّ فاحشة، وقارف كلَّ قبيح؛ لأنه لا يحجزه عن ذلك دين ولا حياء.

---

(١) فتح الباري (١/ ١٠٤).

(٢) عمدة القاري، للعيني (١/ ٢١٣).

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٣٤٨٣، ٦١٢٤) مِن حديث أبي مسعود ﷺ.

قال ابن قُتيبة: «أفما ترىٰ أنَّ الحياء قد صار والإيمان يعملان عملًا واحدًا، فكأنهما شيء واحد»[(١)].

كما أنَّ هذا الحياء ربما ارتقىٰ صاحبه بعدَه إلىٰ درجة الإيمان، فهو وسيلة إليه[(٢)].

وهذا اختيار ابن قُتيبة، والطحاوي، والخطّابي، وأبي الزناد، وابن بطّال، وابن عبد البر، والمازَرِي، وابن العربي، وابن رجب[(٣)].

قلتُ: وسياق الحديث وقصّته يُقوي أنَّ المراد بالحياء في الخبر هو الغريزي، ويكون وجه الجمع ما تقدم، ففيه: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ عَلَىٰ رَجُلٍ مِن الأَنْصَارِ وَهُوَ يَعِظُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ، -وفي لفظ في البخاري: وَهُوَ يُعَاتِبُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ، يَقُولُ: إِنَّكَ لَتَسْتَحْيِي، حَتَّىٰ كَأَنَّهُ يَقُولُ: قَدْ أَضَرَّ بِكَ- فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «دَعْهُ فَإِنَّ الْحَيَاءَ مِنْ الإِيمَانِ»[(٤)].

الطريق الثاني: باعتبار أنَّ المراد بالحياء في الحديث: الحياء المكتسب، وهو أشبه بالرد علىٰ الطريق الأول؛ وذلك بعدم التسليم أنَّ الحياء الوارد في حديثي عبدالله بن عمر وأبي هريرة ﭭ، المُراد به الحياء الغريزي، بل الحياء الذي جعله الشرع من الإيمان إنما هو المُكتسب، وهو الذي يُكلَّف به، وأما الغريزي فلا يُكلَّف به، فتكون الألف واللام في «الْحَيَاء» للعهد، أي المعهود في الشرع، فالحياء وإن كان في بعض الناس غريزة وطبعًا جُبل عليه، إلا أنَّ استعماله علىٰ قانون الشريعة، وحيث يجب، يَحتاج إلىٰ اكتساب وعلم ونيَّةٍ،

---

(١) تأويل مُختلف الحديث ص: (٦٣٧-٦٣٨).

(٢) ذكره ابن رجب في فتح الباري (١/ ٩٤).

(٣) انظر: تأويل مُختلف الحديث ص: (٦٣٧-٦٣٨)، وشرح مُشكل الآثار (٤/ ١٨٩)، ومعالم السنن (٤/ ٧٠)، وشرح صحيح البخاري، لابن بطّال (١/ ٦١، ٧٦) (٩/ ٢٩٨)، والتمهيد، لابن عبد البر (٢٢/ ٤٦)، والاستذكار له (١٠/ ٢٠)، والمُعلِم بفوائد مُسلم، للمازَرِي (١/ ١٩٦)، والقَبَس، لابن العربي (٢٢/ ٤٣)، وفتح الباري، لابن رجب (١/ ٩٤)، وجامع العلوم والحِكَم ص: (٣٧٩).

(٤) أخرجه البخاري (حديث ٢٤، ٦١٢٢)، ومسلم (حديث ٢٨).

فيكون الحياء علىٰ هذا مِن الإيمان، باعتبار أنه حياءٌ يكتسبه مِن الشرع، فكان من الإيمان مِن هذا الوجه.

وقد صرّح القرطبي بهذا المعنىٰ(١).

وهو ظاهر جواب القاضي عياض(٢)، والنووي(٣)، والحسين الشِّيرازيّ الحَنَفيّ، المشهور بالمُظْهِري(٤)، والطِّيبي(٥)، وابن الملقن(٦)، وابن حجر(٧)، والعيني(٨)، والملا علي القاري(٩).

الطريق الثالث: باعتبار أنَّ المراد بالحياء في الحديث: الحياء الغريزي، وأنَّ المراد بالإيمان في الحديث: الغريزي كذلك، وهذا الطريق مما ظهر للباحث، ووجه ذلك: أنَّ الإيمان أيضًا منه ما هو غريزيّ، ومنه ما هو مُكتسب.

فالإيمان الغريزي، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢](١٠)، وفي قوله ﷺ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَىٰ الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ»(١١).

---

(١) المُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (١/ ٢١٨).

(٢) إكمال المُعلِم بفوائد مسلم (١/ ٢٧٢-٢٧٣). وانظر: الآداب الشرعية، لابن مفلح (٢/ ٣٤٤).

(٣) شرح صحيح مسلم (١/ ٢/ ٩).

(٤) المفاتيح في شرح المصابيح (١/ ٦٤).

(٥) شرح المشكاة (١٠/ ٣٢٣١).

(٦) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢/ ٤٧٩).

(٧) فتح الباري (١/ ١٠٤).

(٨) عمدة القاري (١/ ٢١٣).

(٩) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٩/ ٢٦٨).

(١٠) انظر: رسالة في قنوت الأشياء كلها لله تعالىٰ، لابن تيمية -ضمن جامع الرسائل، تحقيق د. محمد رشاد- (١/ ١١)، وشرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز (١/ ٣٦٧).

(١١) أخرجه البخاري (حديث ١٣٩٤)، ومسلم (حديث ٢٧٥٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

والحياء كذلك منه ما هو غريزيّ في الفِطْرة، ومنه ما هو مكتسب، كالشأن في سائر الأخلاق، كما دلَّ علىٰ ذلك: قصّة أشج عبد القيس، وفيها: أنَّ الأشج العَصَريّ رضي الله عنه أتىٰ النبيّ ﷺ، فقال له ﷺ: «إِنَّ فِيكَ خَلَّتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللهُ: الْحِلْمُ وَالأَنَاةُ». قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَنَا أَتَخَلَّقُ بِهِمَا، أَمِ اللهُ جَبَلَنِي عَلَيْهِمَا؟ قَالَ: «بَلِ اللهُ جَبَلَكَ عَلَيْهِمَا». قَالَ: الْحَمْدُ لِلهِ الَّذِي جَبَلَنِي عَلَىٰ خَلَّتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللهُ وَرَسُولُهُ[(١)].

فالحلم والأناة من الإيمان، مع أنهما جبلة وغريزة في الأشجّ رضي الله عنه.

وعلىٰ هذا فلا تعارض، فالحياء الغريزي مِن الإيمان، بجامع أنَّ كلاًّ منهما مركوب في الفِطَر، فكما أنَّ الإيمان فُطِر عليه الإنسان، فالحياء الغريزي كذلك، والله جل وعلا هو مَن قَسَم الأخلاق وغرسها في العباد، ومنها الحياء، فالحياء الغريزي فرع عن الإيمان الغريزي -الذي فَطَرَ الله ﷻ العباد عليه-، ثم بعد ذلك كما في الحديث المُتقدم: «فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ» فبحسب ذلك يتأثّر الإيمان والحياء وغيرهما مما فُطر عليه الإنسان، فقد ينحرف عن الصراط المستقيم، لكن ما هو مُتفرعٌ عن الإيمان مما يكون في الفِطَر قد يبقىٰ، ومنه الحياء، ثم هذا الخُلق -وهو الحياء- قد يسوقه بعد ذلك للرجوع إلىٰ الصراط المستقيم، والإيمان بالله الذي فُطِر عليه الخلق، ثم إذا عاد وآمن -وهو بهذا الاعتبار اكتسب الإيمان-، يكون الحياء -الغريزي والمكتسب- مكملًا للإيمان، فالحياء من الإيمان، وشعبة مِن شعبه بهذا الاعتبار، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) أخرجه مسلم (حديث ٩)، مِن حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وأخرجه مسلم أيضًا (حديث ١٠) مِن حديث أبي سعيد رضي الله عنه.

وأخرجه أحمد (حديث ١٧٨٢٨)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٧٨٩٧) مِن حديث الأشجّ رضي الله عنه، وعندهما: الحلم والحياء. مكان: الأناة.

الخلاصة:

أنَّ الإشكال يندفع بأيِّ طريق من مسلك الجمع، ولله الحمد، وكلها أجوبة محتملة، والله تعالىٰ أعلم.



المطلب الرابع

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ من كونه ما سُئل عن شيء قطُّ، فقال: لا

الحديث المُشكل:

عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال: مَا سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ شَيْءٍ قَطُّ، فَقَالَ: لا(١).

وبنحوه عن سهل بن سعد رضي الله عنه(٢).

المُعارض:

عَنْ أَبِي مُوسَىٰ الأَشْعَرِيِّ رضي الله عنه قَالَ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ فِي رَهْطٍ مِنَ الأَشْعَرِيِّينَ أَسْتَحْمِلُهُ، فَقَالَ: «وَاللهِ لا أَحْمِلُكُمْ، مَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ»، ثُمَّ لَبِثْنَا مَا شَاءَ اللهُ، فَأُتِيَ بِإِبِلٍ، فَأَمَرَ لَنَا بِثَلاثَةِ ذَوْدٍ . . . الحديث(٣).

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٦٠٣٩)، ومسلم (حديث ٢٣٨٥).

(٢) أخرجه أبو داود الطيالسي (حديث ١٠٤٥) -بدون موضع الشاهد-، والطبراني (حديث ٥٩٢٠)، كلاهما مِن طريق زمعة بن صالح، عن أبي حازم، عن سهل رضي الله عنه، به، نحوه.
قال البُوصيري: «هذا إسناد ضعيف، زمعة بن صالح روىٰ له مسلم مقرونًا بآخر، وضعفه أحمد، وابن معين، وأبوحاتم، وأبو زرعة، وأبو داود، والنسائي، وأبو حاتم» -الأخير: أي ابن حِبان-. [المجروحين (١/ ٣٩٠)، وإتحاف الخيرة المهرة (٤/ ٤٨٥)].

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٦٧٢٥)، ومسلم (حديث ١٦٨٩).

وجه الإشكال:

أَنَّه ثبت في وصف النبي ﷺ بأنّه ما أجاب سائلًا سأله قطُّ رضي الله عنهما لا، إلا أنه خالف ذلك في الظاهر ما ثبت في جوابه ﷺ للأشْعَريّين بأنه أجابهم جوابًا مُؤكّدًا رضي الله عنهما لا، مما أورث ذلك للناظر في الحديثين إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: القاضي بدر الدين الدَّماميني[(١)]، وابن حجر[(٢)]، وفضل الله الجيلاني[(٣)].

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال مسلك الجمع بين الحديثين، ولهم في ذلك ثلاثة طُرق:

الطريق الأول: التخصيص، وذلك بأنَّ عموم حديث جابر رضي الله عنه مخصوص بحديث أبي موسىٰ رضي الله عنه، وقبل بيان وجه التخصيص، فإن ابن حجر بيّن المراد من عموم حديث جابر رضي الله عنه، مِن كونه لا يلزم أنه يُعطي ما يُطلب منه جزمًا، بل المراد أنه لا ينطق بالرد، فإن كان عنده أعطىٰ السائل إن كان الإعطاء سائغًا، وإلا سكت.

وقد استدلَّ ابن حجر لذلك فقال: «وقد ورد بيان ذلك في حديث مرسل لابن الحنفية، أخرجه ابن سعد، ولفظه: إذا سُئل فأراد أن يفعل قال: «نعم»،

---

(١) مصابيح الجامع -شرح صحيح البخاري- (٩/ ٣٢٢-٣٢٣)، حيث قال -بعد نقله لكلام أهل العلم علىٰ حديث جابر رضي الله عنه-: «قد صح عنه -عليه الصلاة والسلام- أنه قال للنفر الأشعريين حين أتوه يستحملونه: «وَاللهِ لا أَحمِلُكُمْ، وَمَا عِنْدِي مَا أَحمِلُكُمْ»، فيحتاج إلىٰ الجواب عنه، فتأمله».

(٢) فتح الباري (١٣/ ٥٨٦-٥٨٧).

(٣) فضل الله الصمد (١/ ٥٤٠).

وإذا لم يرد أن يفعل: سكت(١).

---

(١) أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبير (١/ ٣١٧) عن الفضل بن دُكين، عن أبي العلاء الخفّاف خالد بن طَهْمان، عن المنهال بن عمرو، عن محمد بن الحنفيّة قال: كان رسول الله ﷺ لا يكاد يقول لشيء: لا، فإذا هو سُئل فأراد أن يفعل، قال: نعم، وإذا لم يرد أن يفعل، سكتَ، فكان قد عُرِف ذلك منه.

وخالف الفضل بن دُكين: محمد بن كثير، فرواه عن أبي العلاء الخفّاف، عن منهال بن عمرو، عن حبة العُرني، عن علي ﷺ، به، نحوه -في حديث طويل-.

أخرجه الخرائطي في مكارم الأخلاق (حديث ٧٣١)، والطبراني في الأوسط (حديث ٧٧٦٧) مِن طريق محمد بن كثير الكوفي، به، نحوه.

قلتُ: والوجه الأول أرجح؛ لضعف محمد بن كثير الكوفي، ثم إنه مع ضعفه خالف مَن هو أوثق وأثبت، وهو الفضل بن دُكين، وعليه فرواية الفضل تُقدم علىٰ رواية ابن كثير.

[انظر: تقريب التهذيب (ترجمة ٥٤٠١)، (ترجمة ٦٢٥٣)].

وإسناد هذا المرسل لا بأس به، أما أبو العلاء الخفّاف خالد بن طَهْمان فقد اختُلِف فيه، قال ابن حجر: «صدوق رُمي بالتشيع، ثم اختلط». ولمَّا ساق له ابن عدي بعض الأحاديث قال: «ولخالد بن طَهْمان غيرَ ما ذكرت من الحديث قليل، ولم أرَ في مقدار ما يرويه حديثًا منكرًا».

[الكامل في ضعفاء الرجال (٤/ ٢٧٥)، وتقريب التهذيب (ترجمة ١٦٤٤)].

وأما المنهال بن عمرو الأسدي فهو صدوق ربما وَهِم، قاله ابن حجر. [تقريب التهذيب (ترجمة ٦٩١٨)].

وأما محمد بن علي بن أبي طالب، المعروف بابن الحنفية، فهو مِن كبار التابعين، قال ابن حجر: «ثقة عالم». [تقريب التهذيب (ترجمة ٦١٥٧)].

ويشهد لهذا المُرسل حديث أنس ﷺ في يوم حُنين، وفيه: «وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ لا يُسْأَلُ شَيْئًا إِلا أَعْطَاهُ، أَوْ سَكَتَ».

أخرجه أبو داود الطيالسي (حديث ٢١٩٢)، وابن أبي شيبة في المصنف (حديث ٣٩٧٧٤)، وأحمد (حديث ١٢٩٧٧)، والبزار (حديث ٦٤٣٩)، وابن حِبان في صحيحه (حديث ٤٨٣٦)، والحاكم في المستدرك (حديث ٢٦٢٧) كُلهم مِن طريق حماد بن سلمة، عن إسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة، عن أنس، به، نحوه.

قال الحاكم: «حديث صحيح علىٰ شرط مُسلم، ولم يُخرّجاه».

وقال ابن حجر: «وهذا الإسناد قد أخرج به مسلم بعض هذا الحديث». [فتح الباري (٩/ ٤٤٤)].

قلتُ: وإسناده صحيح، فحماد بن سلمة شيخ أبي داود وثّقه الحافظان الذهبي وابن حجر، وزاد الذهبي: «صدوق يغلطُ وليس في قوة مالك». وزاد ابن حجر: «عابد أثبت الناس في ثابت، وتغيّر =

وهو قريب من حديث أبي هريرة الماضي في الأطعمة: ما عاب طعامًا قطّ، إن اشتهاه أكله وإلا تركه[(١)] . . .»[(٢)].

ثم بيّن ابن حجر وجه التخصيص بأن يُخصّ عموم حديث جابر ﵁ بما إذا سُئل ما ليس عنده، والسائل مع ذلك متحقق أنه ليس عنده ما سأل، أخذًا من حديث أبي موسىٰ ﵁ المُخصِّص.

قلتُ: وهذا الوجه من التخصيص يحتاج إلىٰ دليل بيّن، وأنَّ السائل مُتحقق أنه ليس عنده ما سأله، وهو غير واضح في حديث أبي موسىٰ ﵁، بل ألفاظ الحديث تدلّ علىٰ خلاف ذلك، كما سيأتي[(٣)].

الطريق الثاني: التخصيص أيضًا، ووجه ذلك: أنَّ عموم حديث جابر ﵁ مخصوص بحديث أبي موسىٰ ﵁، من كونه ﷺ يُجيب بـ «لا»، حيث كان المقام لا يقتضي الاقتصار علىٰ السكوت من الحالة الواقعة أو مِن حال السائل، كأن يعلم من حال السائل جهله بالعادة منه ﷺ -من السكوت إذا لم يكن عنده ما سُئل-، فلو اقتصر ﷺ في جوابه علىٰ السكوت مع حاجة السائل لتمادىٰ علىٰ السؤال مثلًا، ويكون القَسَم علىٰ ذلك تأكيدًا لقطع طمع السائل.

= حفظه بأَخَرة». [سير أعلام النبلاء (٧/ ٤٤٤)؛ والكاشف (ترجمة ١٢٢٠)؛ وتقريب التهذيب (ترجمة ١٤٩٩)].

والراوي عن حمّاد وشيخ ابن أبي شيبة: عفّان بن مسلم، وهو مِن أثبت الناس في حماد، قال يحيىٰ بن معين: «مَن أراد أن يكتب حديث حماد بن سلمة فعليه بعفَّان بن مُسلم». [شرح علل الترمذي، لابن رجب (٢/ ٥١٧)].

وشيخ حماد: إسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة، قال ابن حجر: «ثقة حُجة». [تقريب التهذيب (ترجمة ٣٦٧)].

وعليه فيكون هذا المعنىٰ ثابتًا عن النبي ﷺ، وأنه مما عُلِم من عادته ﷺ، كما في كلام ابن الحنفيّة المُتقدم.

(١) أخرجه البخاري (حديث ٣٥٥٩)، ومسلم (حديث ٢١٢٣) مِن حديث أبي هريرة ﵁.

(٢) فتح الباري (١٣/ ٥٨٦).

(٣) ص: (٤٥٣).

ذكر هذا الطريق ابن حجر(١).

قلتُ: وهذا الطريق والوجه من التخصيص أقرب؛ مِن كونه ﷺ قد ينطق بـ لا، حيث يقتضي المقام ذلك، ويبقىٰ الأصل في هديه ﷺ مع السائلين أنه لا يرد سائلًا سأله، بل إنَّ مِن كمال جوده وكرمه ﷺ أنه لا يُجيب السائل بلا، مراعاة لخاطره، فإن لم يُعطه سكت ﷺ، كما تقدم في كلام جابر رضي الله عنه وأنس رضي الله عنه ومرسل محمد بن الحنفيّة(٢).

وكونه ﷺ أجاب الأشعريين بهذا الجواب فإنه لا يتنافىٰ مع كرمه ﷺ وجُوده وعظيم سخائه، فإنما أجابهم بهذا الجواب لِما اقتضاه المقام، كما دلّت ألفاظ الحديث الأخرىٰ التي أخرجها البخاري ومسلم، فمنها: قال أبو موسىٰ رضي الله عنه: إِنَّا أَتَيْنَا النَّبِيَّ ﷺ نَفَرٌ مِن الأَشْعَرِيِّينَ فَاسْتَحْمَلْنَاهُ فَأَبَىٰ أَنْ يَحْمِلَنَا، فَاسْتَحْمَلْنَاهُ فَحَلَفَ أَنْ لا يَحْمِلَنَا، ثُمَّ لَمْ يَلْبَث النَّبِيُّ ﷺ أَنْ أُتِيَ بِنَهْبِ إِبِلٍ فَأَمَرَ لَنَا بِخَمْسِ ذَوْدٍ...(٣).

ومنها: قال أبو موسىٰ رضي الله عنه: إِنِّي أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي نَفَرٍ مِن الأَشْعَرِيِّينَ، فَوَافَقْتُهُ وَهُوَ غَضْبَانُ وَهُوَ يَقْسِمُ نَعَمًا مِنْ نَعَم الصَّدَقَةِ، فَاسْتَحْمَلْنَاهُ فَحَلَفَ أَنْ لا يَحْمِلَنَا، قَالَ: «مَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ»، ثُمَّ أُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِنَهْبٍ مِنْ إِبِلٍ، فَقَالَ: «أَيْنَ الأَشْعَرِيُّونَ؟ أَيْنَ الأَشْعَرِيُّونَ؟»، قَالَ: فَأَعْطَانَا خَمْسَ ذَوْدٍ غُرَّ الذُّرَىٰ...(٤).

ومنها: قال أبو موسىٰ: أَرْسَلَنِي أَصْحَابِي إِلَىٰ رَسُولِ اللهِ ﷺ، أَسْأَلُهُ لَهُمُ الْحُمْلانَ إِذْ هُمْ مَعَهُ فِي جَيْشِ الْعُسْرَةِ، وَهِيَ: غَزْوَةُ تَبُوكَ، فَقُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللهِ، إِنَّ أَصْحَابِي أَرْسَلُونِي إِلَيْكَ لِتَحْمِلَهُمْ، فَقَالَ: «وَاللهِ لا أَحْمِلُكُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ»،

(١) فتح الباري (١٣/ ٥٨٧).
(٢) ص: (٤٤٩، ٤٥١) وحديث أنس رضي الله عنه ذُكر عند تخريج مرسل ابن الحنفية.
(٣) أخرجه البخاري (حديث ٤٣٦٧).
(٤) أخرجه البخاري (حديث ٥٥١٤).

وَوَافَقْتُهُ وَهُوَ غَضْبَانُ وَلا أَشْعُرُ، فَرَجَعْتُ حَزِينًا مِنْ مَنْعِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَمِنْ مَخَافَةِ أَنْ يَكُونَ رَسُولُ اللهِ ﷺ قَدْ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ عَلَيَّ، فَرَجَعْتُ إِلَىٰ أَصْحَابِي فَأَخْبَرْتُهُم . . .»[(١)].

فدلّ مجموع هذه الألفاظ أنَّ الحال حال حرب وغضب لله، والنبي ﷺ غضبانٌ -كما وصفه الراوي-، وهم مِن حرصهم وما يُشاهدونه مِن قسم للإبل كرروا طلب الحِملان من النبي ﷺ، ولم يكن عنده فضْلٌ من الإبل حينها يحملهم عليه، فكان الجواب المُتقدم منه ﷺ، بتأكيد الرد بلا مع القَسَم، لقطع الرغبة منهم، وأنَّ ما كان يقسمه ليس من نصيبهم، فلما جاءه ما يُعطيهم دعاهم وأعطاهم وطيب خاطرهم ﷺ.

وعليه فهذا الأصل -كما تقدم- في هديه ﷺ، والقاعدة في منهج النبي ﷺ في العطاء، أنه لا يرد سائلًا سأله مما عنده، ومما يشهد لهذا المعنىٰ أيضًا: حديث أنس ﷺ عند مسلم، وفيه: مَا سُئِلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَلَىٰ الإِسْلامِ شَيْئًا إِلا أَعْطَاهُ. قَالَ: فَجَاءَهُ رَجُلٌ -وفي لفظ عنده: أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ غَنَمًا بَيْنَ جَبَلَيْنِ- فَأَعْطَاهُ غَنَمًا بَيْنَ جَبَلَيْنِ، فَرَجَعَ إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ: يَا قَوْمِ، أَسْلِمُوا؛ فَإِنَّ مُحَمَّدًا يُعْطِي عَطَاءً لا يَخْشَىٰ الْفَاقَةَ[(٢)].

ومنها: حديث أبي سعيد ﷺ في الصحيحين: أَنَّ أُنَاسًا مِنَ الأَنْصَارِ سَأَلُوا رَسُولَ اللهِ ﷺ، فَلَمْ يَسْأَلْهُ أَحَدٌ مِنْهُمْ إِلا أَعْطَاهُ، حَتَّىٰ نَفِدَ مَا عِنْدَهُ، فَقَالَ لَهُمْ حِينَ نَفِدَ كُلُّ شَيْءٍ أَنْفَقَ بِيَدَيْهِ: «مَا يَكُنْ عِنْدِي مِنْ خَيْرٍ لا أَدَّخِرُهُ عَنْكُمْ . . .»[(٣)].

الطريق الثالث: التخصيص أيضًا، ووجه ذلك: أنَّ عموم حديث جابر ﷺ مخصوص بحديث أبي موسىٰ ﷺ، مِن كونه ﷺ يقول: «لا»، من

---

(١) أخرجه مسلم (حديث ١٦٨٩).

(٢) أخرجه مسلم (حديث ٢٣٨٦).

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٦٤٧٨)، ومسلم (حديث ١٠٦٤).

باب الاعتذار، وليس منعًا للعطاء، كقوله تعالىٰ: ﴿قُلْتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ [التوبة: ٩٢]، فرقٌ بين قوله: «لا أُعطيكم»، وبين قوله: «لا أجد ما أُعطيكم».

ومن ذلك جوابه ﷺ في حديث أبي موسىٰ الأشعري رضي الله عنه: «وَاللهِ لا أَحْمِلُكُمْ، مَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ».

وهذا اختيار عز الدين بن عبد السلام -فيما نقله عنه الزركشي(١)-، وعليه جمعٌ من الشرّاح، منهم فضل الله الجيلاني(٢). وعليه فيكون المعنىٰ أنه قد يرد بلا، من باب الاعتذار ونحو ذلك، فيكون ردّه بلا، معلّلًا.

قلتُ: وأُورد علىٰ هذا الطريق بإيراد، ذكره الدماميني، وابن حجر، وهو أنه ﷺ حلف أن لا يحملهم(٣).

لكنه إيراد مدفوع؛ فكونه ﷺ حلف بقوله: «وَاللهِ لا أَحْمِلُكُمْ» غاية ما فيه أنه أكّد جوابه بلا، بالحلف، مع اعتذاره بقوله: «مَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ».

الخلاصة:

أنَّ الإشكال يندفع بأيّ طريق من مسلك الجمع، ولله الحمد، وأقوىٰ الطرق الثاني؛ لدلالة السياق عليه، والطُرق الأخرىٰ محتملة، وحاصلها أنَّ عموم حديث جابر رضي الله عنه مخصوص بحديث أبي موسىٰ رضي الله عنه، والله تعالىٰ أعلم.



(١) التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح (٣/ ١١٥٨).
(٢) فضل الله الصمد (١/ ٥٤٠).
(٣) مصابيح الجامع، للدماميني (٩/ ٣٢٢-٣٢٣)، وفتح الباري، لابن حجر (١٣/ ٥٨٦-٥٨٧).

المطلب الخامس

مُشكل ما رُوي في وصف خُلق رسول الله ﷺ: «ليس بِفَظٍّ ولا غَلِيظٍ»

الحديث المُشكل:

عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، قَالَ: لَقِيتُ عبدالله بْنَ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ رضي الله عنهما، قُلْتُ: أَخْبِرْنِي عَنْ صِفَةِ رَسُولِ اللهِ ﷺ فِي التَّوْرَاةِ؟ قَالَ: أَجَلْ وَاللهِ، إِنَّهُ لَمَوْصُوفٌ فِي التَّوْرَاةِ بِبَعْضِ صِفَتِهِ فِي الْقُرْآنِ: «﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾(١)، وَحِرْزًا لِلأُمِّيِّينَ، أَنْتَ عَبْدِي وَرَسُولِي، سَمَّيْتُكَ الْمُتَوَكِّلَ، لَيْسَ بِفَظٍّ ولا غَلِيظٍ . . .»(٢).

---

(١) [الأحزاب: ٤٥].

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٢١٣٣).

وقوله: «فظّ» أي: خشنٌ في الكلام، وقيل: هو الغليظ. قال ابن فارس: «الفاء والظاء كلمةٌ تدلُّ علىٰ كراهةٍ وتكرُّه . . . قال بعض أهل اللغة: إنَّ الفظاظة مِن هذا. يُقال رجلٌ فظٌّ: كريه الخُلُق».

وقوله: «غليظ» الغِلَظ: ضدّ الرِّقة في الخَلْق والطبْع والفِعْل والمَنْطق والعيش ونحو ذلك. بمعنىٰ الشِّدة في ذلك.

وقيل: هما بمعنىٰ واحد، وأنهما عبارة عن شدة الخُلق وخشونة الجانب، كما قاله القاضي عياض وغيره.

واستظهر علي القاري أنَّ الفظاظة تكون في القول كبذاذة اللسان، والغِلَظ يكون في القلب بمعنىٰ شدته وقسوته، واستدل لذلك بالآية: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وبقول الكلبي: «فظًا في القول، غليظ القلب في الفعل»، ولهذا قال ابن العربي في قوله: ﴿وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣]: «الغِلَظ: نقيض الرأفة، وهي شدة القلب وقوته علىٰ إحلال الأمر بصاحبه، وليس ذلك في اللسان؛ فإنَّ النبي ﷺ قال: «إِذَا زَنَتْ أَمَةُ أَحَدِكُمْ فَتَبَيَّنَ زِنَاهَا فَلْيَجْلِدْهَا الْحَدَّ، =

وفي معناه قوله تعالىٰ: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

المُعارض:

قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣، التحريم: ٩].

وقول النساء القُرشيات حينما دخل عليهنّ عمر رضي الله عنه وهنّ عند رسول الله ﷺ: «نَعَمْ، أَنْتَ أَفَظُّ وَأَغْلَظُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ»(١).

وجه الإشكال:

اشتمل هذا المطلب علىٰ إشكالين:

الإشكال الأول: أنَّه ثبت في وصف النبي ﷺ -في سياق الثناء عليه- نفي الغِلظة عنه مُطلقًا، إلا أنه ورد ما يُخالف ذلك في الظاهر، من أمر الله

= وَلا يُثَرِّبْ» » اهـ. الحديث أخرجه البخاري (حديث ٢٢٤٤)، ومسلم (حديث ١٧٤٨) مِن حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ومعنىٰ: «لا يُثرّب» قال ابن الأثير: «أي: لا يُوبّخها، ولا يُقرّعها بالزنىٰ بعد الضرب».

قلتُ: ولو قيل أنهما من الألفاظ التي إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا، لما كان بعيدًا، ولهذا قال ابن عطية في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾: «فلفظة عامة تتصرف في الأفعال والأقوال واللحظات . . .»). وبهذا تجتمع الأقوال فيهما، فعند الاقتران تكون الفظاظة لما يتعلق باللسان والغِلظة لِما يتعلق بالقلب -كما هو الحال في الحديث هنا-، وعند الافتراق كلاهما بمعنىٰ الشدة وخشونة الجانب في اللسان والقلب، والله تعالىٰ أعلم.

[انظر: غريب الحديث، لأبي إسحاق الحربي (٣/ ١١٣٢)، ومقاييس اللغة، لابن فارس (٤/ ٤٤١)، والمحرر الوجيز، لابن عطية (٥/ ٣٨)، وأحكام القرآن، لابن العربي (٢/ ٤٢٠)، وإكمال المعلم بفوائد مُسلم (٧/ ٤٠١)، والنهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (٧/ ٣٢١٤) (٢/ ٥٠٤)، ولسان العرب (١١/ ٧١) مادة (غلظ)، (١١/ ١٩٩) مادة (فظظ)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، للقاري (١٠/ ٤٣٢)].

(١) أخرجه البخاري (حديث ٣٣٠٠)، ومسلم (حديث ٢٤٧٤) مِن حديث سعد بن أبي وقّاص رضي الله عنه.

جل وعلا لرسوله ﷺ بالغلظة مع الكفار والمنافقين، مما أورث ذلك للناظر إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

الإشكال الثاني: أنَّه ثبت في وصف النبي ﷺ -في سياق الثناء عليه- نفي الفظاظة والغِلظة عنه مُطلقًا، إلا أنه ورد ما يُشكل عليه، مِن كون النساء وصفن عمر رضي الله عنه بالفظاظة والغِلظة بـ «أفعل» التفضيل مِن رسول الله ﷺ، وبحضرته ﷺ، مما أوهم الاشتراك في هاتين الصفتين، وقد نفاهما الله تعالىٰ عنه ﷺ، فأورث ذلك للناظر إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر الإشكال الأول: الكرماني[(١)]، وابن حجر[(٢)]، والقِسطلاّني[(٣)]، وفضل الله الجيلاني[(٤)].

وذكر الإشكال الثاني: القاضي عياض[(٥)]، والكِرماني[(٦)]، وابن المُلقن[(٧)]، وابن حجر[(٨)]، والعيني[(٩)]، والقِسطلاّني[(١٠)]، والملا علي القاري[(١١)].

---

(١) الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (١٨/ ٩٧).

(٢) فتح الباري (١٠/ ٦٠٤).

(٣) إرشاد الساري (٤/ ٥١).

(٤) فضل الله الصمد شرح الأدب المُفرد (١/ ٤٩٨).

(٥) مشارق الأنوار علىٰ صحاح الآثار (٢/ ٣٧٥)، وإكمال المعلم بفوائد مُسلم (٧/ ٤٠١).

(٦) الكواكب الدراري (١٣/ ٢٠٨-٢٠٩).

(٧) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٤/ ٢٩٥) (١٩/ ٢١٩).

(٨) هدىٰ السَّاري (١/ ٤٠٩)، وفتح الباري (٨/ ٣٨٢).

(٩) عمدة القاري (١٦/ ٢٧١)، (١٥/ ٢٤٨).

(١٠) إرشاد الساري (٥/ ٣٠٢).

(١١) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (١١/ ١٨٢).

دفع الإشكال:

الإشكال الأول:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال مسلك الجمع، ولهم في ذلك طريقان:

الطريق الأول: التخصيص، ووجه ذلك: بتخصيص عموم ما ورد في صفته ﷺ من نفي الغِلظة بالمُؤمنين، أي معهم دون غيرهم.

وأما ما ورد مِن أمره ﷺ بالغِلظة، فهذا خاص مع الكفار والمنافقين، كما هو مُصرّح به في الآية.

ومما استُدلَّ به لهذا التخصيص: قوله تعالىٰ: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ﴾ [الفتح: ٢٩].

ذكره الكِرماني، وابن حجر، والقِسطلاني[١].

قلتُ: وقد تَعقّب هذا الطريق فضل الله الجيلاني فقال: «أقول: المراد بالكفار المحاربين المُعاندين، وإلا فهو رحمة للعالمين»[٢].

وكأنّه أخذ ذلك من لفظة الجهاد، علىٰ أنه ليس بلازم، فإنَّ الجهاد ليس خاصًا بالقتال، بل يشمل جهاد اللسان والسِّنان، وعلىٰ هذا يشمل عموم الفريقين من الكفار والمُنافقين دون تخصيص بالمُحاربين، ولهذا قال العيني: «قوله: ﴿وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ أي: استعمل الغِلظة والخشونة علىٰ الفريقين فيما تجاهدهما به من القتال والاحتجاج»[٣]. وهذا ما دلَّ عليه كلام جماعة من المُفسّرين أنَّ الغلظة تكون مع الفريقين من الكفار والمنافقين مطلقًا، بل قيل إنها خاصة بالمنافقين[٤]، فلا يتجه تخصيصها بالمحاربين.

---

(١) انظر: الكواكب الدراري (١٨/ ٩٧)، وفتح الباري (١٠/ ٦٠٤)، وإرشاد الساري (٤/ ٥١).

(٢) فضل الله الصمد شرح الأدب المُفرد (١/ ٤٩٨).

(٣) عمدة القاري (٢٢/ ٢٥٠).

(٤) انظر: تفسير الطبري (١١/ ٥٦٨)، وزاد المسير، لابن الجوزي ص: (٥٩٥)، والمحرر الوجيز (٥/ ٣٨)، والجامع لأحكام القرآن (١٠/ ٣٠٠).

الطريق الثاني: بحمل كل دليل علىٰ حال مختلفة، مع القول بتخصيص الغلظة بالكفّار والمنافقين، ووجه ذلك: أن يكون النفي -أي للغِلظة- محمول علىٰ طبعه ﷺ الذي جُبل عليه، والأمر -بالغِلظة- محمول علىٰ مُعالجة هذا الخلق وتكلّفه مع الكفار والمنافقين وإن كان ليس من سجيته، وعليه فتكون الغلظة صفة ليست لازمة له ﷺ إنما تكون عند الحاجة لها.

ذكره الكرماني، وابن حجر، والقِسطلاّني، وغيرهم(١).

الخلاصة:

أنه بأيّ طريق من مسلك الجمع يندفع الإشكال، ولله الحمد، وهما طريقان يتفقان في تخصيص الغِلظة بالكفار والمنافقين دون المُؤمنين، إلا أنَّ الطريق الثاني أقوىٰ من جهة التنبيه علىٰ كون الغلظة ليست من سجيته ﷺ، إنما هي عارضة يتكلفها مع الكفار والمنافقين عند الحاجة لذلك.

إذ الأصل في خُلقه ﷺ الرحمة العامة، وعدم الغِلظة، كما وصفه الله تعالىٰ بذلك في التوراة والقرآن، فهذه سجيته وجِبلته التي جَبله الله عليها، كما في الآيات المتقدمة وغيرها، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وقد أمره الله ﷻ بتكلف ومعالجة ما يُنافي جِبلته، مِن الغِلظة، لكن مع الكفار والمنافقين عند الحاجة لذلك، فهذه الغِلظة معهم ليست في كل الأحوال إنما تكون عند الحاجة إليها، ولهذا قال تعالىٰ: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨].

---

(١) انظر: الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (١٨/ ٩٧)، وفتح الباري (١٠/ ٦٠٤)، وإرشاد الساري (٤/ ٥١)، وفضل الله الصمد شرح الأدب المُفرد (١/ ٤٩٨).

الإشكال الثاني(١):

سلك أهل العلم لدفع الإشكال مسلك الجمع، ولهم في ذلك طريقان(٢):

الطريق الأول: أنَّ أفعل التفضيل ليست علىٰ بابها، مِن المُبالغة والمفاضلة بين عمر رضي الله عنه وبين النبي ﷺ، بل المراد بقولهنّ: «أَنْتَ أَفَظُّ وَأَغْلَظُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ» أي: أصل المعنىٰ، وهو: أنت فظٌّ غليظ، حتىٰ لا تقَع مُشاركةُ النبيِّ ﷺ في تلك الصفة.

ذكر هذا الجواب القاضي عياض، والكرماني، وابن الملقن، وابن حجر(٣).

قال الطيبي -في سياق كلامه عن مقولة النِّسوة-: «لم يردن بذلك مزيد الفظاظة والغلظة لعمر رضي الله عنه علىٰ رسول الله ﷺ، فإنه كان حليمًا مواسيًا، رقيق القلب في الغاية، بل المبالغة في فظاظة عمر رضي الله عنه مطلقًا»(٤).

وقال الملا علي القاري مُعلقًا علىٰ كلام الطيبي: «وخلاصته أن فيك زيادة فظاظة وغلظة بالقياس إلىٰ غيرك، لا بالقياس إلىٰ رسول الله ﷺ فإنه كان رفيقًا حليمًا جدًا.

لكن يشكل هذا بما ذكره البخاري في رواية أخرىٰ في باب التبسم من كتاب الأدب، فقلن: إنك أفظ وأغلظ من رسول الله ﷺ. ويمكن دفعه بأن

---

(١) الإشكال الثاني تقدم ذكره في أول المطلب وهو: أنَّه ثبت في وصف النبي ﷺ -في سياق الثناء عليه- نفي الفظاظة والغِلظة عنه مُطلقًا، إلا أنه ورد ما يُشكل عليه، مِن كون النساء وصفن عمر رضي الله عنه بالفظاظة والغِلظة بـ «أفعل» التفضيل مِن رسول الله ﷺ، وبحضرته ﷺ، مما أوهم الاشتراك في هاتين الصفتين، وقد نفاهما الله تعالىٰ عنه ﷺ، فأورث ذلك للناظر إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

(٢) وقد ذكر الأجوبة ملخصة من كلام الكرماني: شمس الدين البِرْماوي في شرحه للبخاري اللامع الصبيح (٩/ ٣٧١).

(٣) انظر: مشارق الأنوار علىٰ صحاح الآثار (٢/ ٣٧٥)، والكواكب الدراري (١٣/ ٢٠٨-٢٠٩)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٤/ ٢٩٥)، وهدىٰ السَّاري (١/ ٤٠٩).

(٤) شرح مشكاة المصابيح (١٢/ ٣٨٥٥).

يُجعل من باب العسل أحلىٰ من الخل، والشتاء أبرد من الصيف، فيرجع المعنىٰ إلىٰ أن كلا منهما علىٰ ما في حاله علىٰ أعلىٰ مرتبة كماله»(١).

قلتُ: وجواب الملا علي القاري الأخير هو ما سيأتي ذكره في الوجه الثاني من الطريق الثاني.

وقد تعقب ابن حجر هذا الطريق -الأول- فقال: «وجوَّز بعضهم أن الأفظ هنا بمعنىٰ الفظ، وفيه نظر؛ للتصريح بالترجيح المقتضي لحمل أفعل علىٰ بابه»(٢).

ثم ردّ عليه العيني، فقال: «أراد بالبعض الكرماني، فإنه قال هكذا، وليس بمحل للنظر فيه، لأن هذا الباب واسع في كلام العرب»(٣).

ومما ذكره الكِرماني في توجيه المعنىٰ بناء علىٰ أن «أفعل» التفضيل ليست علىٰ بابها: أنَّ «أَفَظّ وَأَغْلَظ» صفة مُشبّهة للدلالة علىٰ الثبوت، فلا تفضيل فيها(٤).

وتعقب ابن حجر هذا المعنىٰ، فقال: «وما ادعىٰ أحد أنّها صفة لازمة في عمر»(٥).

قلتُ: وما ذكره العيني أنَّ هذا الباب -وهو ورود أفعل التفضيل علىٰ غير بابها- واسعٌ في كلام العرب، يُقوي هذا الطريق، وله شواهد كثيرة(٦).

---

(١) مرقاة المفاتيح (١١/ ١٨٢).

(٢) فتح الباري (٨/ ٣٨٢).

(٣) عمدة القاري (١٦/ ٢٧١)، ونقل ابن حجر ردّه في انتقاض الاعتراض في الرد علىٰ العيني في شرح البخاري، ولم يتعقبه (٢/ ٢٨٨).

(٤) الكواكب الدراري (١٣/ ٢٠٩).

(٥) انتقاض الاعتراض في الرد علىٰ العيني في شرح البخاري (٢/ ٢٨٨).

(٦) حيث إن اسم التفضيل يرد كثيرًا لغير التفضيل، كما ذكر ذلك ابن حجر في فتح الباري (٦/ ٤٠٧)، وانظر: شرح ابن عقيل علىٰ ألفية ابن مالك (٢/ ١٧٠)، وحاشية الصبّان علىٰ شرح الأشموني لألفية ابن مالك (٣/ ٦٢).

الطريق الثاني: أنَّ «أفعل» التفضيل علىٰ بابها، ولأهل العلم وجهان في تأويل الحديث[١]:

الوجه الأول: مَن حكىٰ أنها للمُفاضلة، وأجاب عن ما تقتضيه مِن المشاركة بينهما: بأن تكون الغِلْظة في جهة النبي ﷺ فيما يجب مِن الخُشونة والغِلظة علىٰ أهل الباطل، كما قال تعالىٰ: ﴿وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣]، وتكونُ عند عمر رضي الله عنه زيادة في غيرِ هذا مِن الأمور، فيكون «أغلظ» لهذا علىٰ الجملة لا علىٰ المُفاضلة فيما يُحمد مِن ذلك، قاله القاضي عياض[٢].

وبنحوه مَن قال: إنَّ الغِلظة تكون عند إجراء الحدود وإقامتها، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ﴾ [النور: ٢].

ذكر نحوه الكرماني، والبِرْماوي، وابن حجر -واختاره-، والعيني -واختاره-[٣].

ومما يشهد لهذا المعنىٰ تفسير الحسن وقتادة لقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [التوبة: ٧٣] حيث حملا جهاد المنافقين والإغلاظ عليهم في الحدود[٤].

قلتُ: وهذا الوجه بناء علىٰ أنَّ معنىٰ الفظاظة والغلظة واحد، وأما علىٰ التفريق بينهما -كما تقدم[٥]- فغير مُتَّجه، ويبعد وصف النبي ﷺ بالفظاظة المتعلقة باللسان حتىٰ مع الكفار وأهل الباطل.

الوجه الثاني: مَن قال هي علىٰ بابها من المُفاضلة، ولكنها لا تقتضي المُشاركة في أصل الفعل.

(١) قال ابن حجر في هدىٰ السَّاري (١/ ٤٠٩): «ويحتمل المُفاضلة بتأويل».

(٢) قاله القاضي عِياض بعد حكايته للطريق الأول. مشارق الأنوار علىٰ صحاح الآثار (٢/ ٣٧٥)، وانظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٤/ ٢٩٥).

(٣) انظر: الكواكب الدراري (١٣/ ٢٠٩)، واللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح، لشمس الدين البِرْماوي (٩/ ٣٧١)، وفتح الباري (٨/ ٣٨٢)، وعمدة القاري (١٥/ ٢٤٨)، (١٦/ ٢٧١).

(٤) انظر: تفسير الطبري (١١/ ٥٦٧).

(٥) تقدم بيان معناهما ص: (٤٥٦).

اختار هذا الجواب الزركشي[١]، والدماميني[٢]، والملا علي القاري[٣].

وقد فصّل في حالات «أفعل» الدماميني -شارحًا لِما قرره الزركشي-، فبيّن أنَّ مِن أحوالها تأتي للمُفاضلة، ولكن ليس في ذات الصفة المذكورة، إنما في التمييز بين الموصوف وبين مصحوبه، فيُلغىٰ قيد الاشتراك في الصفة، ويَخلفه قيد التمييز بالزيادة، كقولهم: العسل أحلىٰ من الخل، ولا اشتراك بينهما في صفة الحلاوة، إنما في الزيادة حيث إن حلاوة العسل أكثر من حموضة الخل.

قال القِسطلاّني بعد نقله لكلام الدماميني: «وحاصله أن الأفظ هنا بمعنىٰ فظّ»[٤].

قلتُ: بل حاصله أنَّ المعنىٰ شديد الفظاظة والغِلْظة، مقارنة بعظيم رحمته ولين جانبه ﷺ، فيكون المراد بقولهنَّ لعمر ﵁: «أَنْتَ أَفَظُّ وَأَغْلَظُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ» الإخبار عن شدة فظاظة عمر ﵁ وغلظته، مقارنة بشدة رأفة النبيّ ﷺ ورحمته.

الخلاصة:

أنه بأيّ طريق من مسلك الجمع يندفع الإشكال، ولله الحمد، وهي أجوبة محتملة، ولذا فإنَّ بعض الشُرّاح[٥] ذكر الأجوبة دون تقوية لأحدها علىٰ الآخر، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح (٢/ ٧٢١).

(٢) مصابيح الجامع (٧/ ٨٠).

(٣) مرقاة المفاتيح (١١/ ١٨٢).

(٤) إرشاد الساري (٥/ ٣٠٢).

(٥) كالقاضي عياض، والكرماني، والبِرْماوي، وغيرهم، انظر: مشارق الأنوار علىٰ صحاح الآثار (٢/ ٣٧٥)، والكواكب الدراري (١٣/ ٢٠٩)، واللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح، لشمس الدين البِرْماوي (٩/ ٣٧١).

المبحث الثاني

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الأخلاق المذمومة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في إخباره بغضب عائشة رضي الله عنها عليه.

المطلب الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول اللهِ ﷺ في الحسد.

المطلب الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الترخيص بالكذب في بعض الأحوال.

المطلب الأول

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في إخباره بغضب عائشة رضي الله عنها عليه

الحديث المُشكل:

عَنْ عائشة رضي الله عنها قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنِّي لأَعْرِفُ غَضَبَكِ وَرِضَاكِ؟»، قَالَتْ: قُلْتُ: وَكَيْفَ تَعْرِفُ ذَاكَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «إِنَّكِ إِذَا كُنْتِ رَاضِيَةً قُلْتِ: بَلَىٰ وَرَبِّ مُحَمَّدٍ، وَإِذَا كُنْتِ سَاخِطَةً قُلْتِ: لا وَرَبِّ إِبْرَاهِيمَ». قَالَتْ: قُلْتُ: أَجَلْ، لَسْتُ أُهَاجِرُ إِلا اسْمَكَ(١).

المُعارض:

القاعدة العامة: أنَّ الغضب علىٰ النبي ﷺ معصية(٢).

وجه الإشكال:

أنَّه ثبت عن النبيّ ﷺ إخباره بوقوع الغضب من عائشة رضي الله عنها عليه في سياق إقراره لذلك، والمُتقرر في الشريعة أنَّ الغضب علىٰ النبي ﷺ معصية

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٦٠٨٣)، ومسلم (حديث ٢٥١٧).

(٢) ذكر القاضي عياض في إكمال المُعلم (٧/٤٤٦) أنَّ الغضب علىٰ النبي ﷺ معصية، وتابعه علىٰ ذلك مَن بعده مِن شُرّاح الحديث، وهو أمر لا خلاف فيه، فإذا كان رفع الصوت بحضرته معصية، بنص القرآن، كما قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَرْفَعُوٓا۟ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِىِّ وَلَا تَجْهَرُوا۟ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: ٢]، فكيف بالغضب عليه ﷺ؟ فلا شك أنه أشد وأعظم.

لا يُقرّ عليها صاحبها، فأورث ذلك للناظر إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

من ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: القاضي عياض[١]، والنووي[٢]، وابن مفلح[٣]، والكِرماني[٤]، وابن حجر[٥]، والعيني[٦]، والقسطلاني[٧]، وفضل الله الجيلاني[٨].

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع هذا الإشكال مسلك الجمع، وحاصل ما ذكروه:

تخصيص عائشة رضي الله عنها من عموم المنع، ذلك بأنَّ ما يقع مِن عائشة رضي الله عنها تجاه النبي ﷺ من الغضب، إنما هو من الغضب الجائز في حقها، وذلك من جهات ثلاثة:

الأولىٰ: أنَّ الحامل لها علىٰ الغضب الغَيرة التي جُبلت عليها النساء، وقد عُفيَ بسببها عن النساء في كثير مِن الأحكام، لعدم انفكاكهنَّ منها، كما دلَّ علىٰ ذلك هديه ﷺ وسيرته مع نسائه مما وقع منهنَّ[٩]، يدل علىٰ ذلك: ما جاء في قصة طويلة أنَّ عائشة رضي الله عنها غضبت، وتكلمت بكلام أغضب أباها أبا بكر رضي الله عنه فلطمها، فقال النبي ﷺ لأبي بكر الصديق رضي الله عنه: «مَهْلا

---

(١) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٧/ ٤٤٦).

(٢) شرح صحيح مسلم (٥/ ١٥/ ٢٢٢).

(٣) الآداب الشرعية (١/ ٣٢٣).

(٤) الكواكب الدراري (٢١/ ٢١٠).

(٥) فتح الباري (١٣/ ٦٥٢).

(٦) عمدة القاري (٢٢/ ٢٢٦).

(٧) إرشاد الساري (٩/ ٥٤).

(٨) فضل الله الصمد في توضيح الأدب المُفرد (٢/ ٧٠).

(٩) من ذلك ما أخرجه البخاري (حديث ٥٢١٦) عن أنس رضي الله عنه، في قصة، وفيها قال ﷺ: «غَارَتْ أُمُّكُمْ» أي: مِن أمهات المؤمنين، وهي عائشة رضي الله عنها.

يَا أَبَا بَكْرٍ»، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَمَا سَمِعْتَ مَا قَالَتْ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنَّ الْغَيْرَىٰ لا تُبْصِرُ أَسْفَلَ الْوَادِي مِنْ أَعْلاهُ»[1]، ففيه دلالة علىٰ أنها تُعذر فيما صدر منها بسبب الغَيرة.

وقد نقل القاضي عياض عن الطبري وغيره -في غيرة عائشة رضي الله عنها من خديجة رضي الله عنها حينما تكلمت بكلام أغضب النبي ﷺ- أنهم قالوا: «الغيرة من النساء مسموح لهن فيها، وغير منكر من أخلاقهن، ولا معاقب لها؛ لما جبلن عليه من ذلك، وأنهن لا يملكن أنفسهن عندها، ولهذا لم يزجر النبي -عليه الصلاة والسلام- عائشة ولا رد عليها»[2].

---

(١) أخرجه أبو يعلىٰ في مسنده (حديث)، وأبو الشيخ الأصبهاني في الأمثال في الحديث النبوي (حديث ٥٦) مِن حديث عائشة رضي الله عنها، وعند أبي الشيخ زيادة في آخره: «إنما التجنّي في القلب».
قال ابن حجر: «وقد أخرج أبو يعلىٰ بسند لا بأس به عن عائشة رضي الله عنها مرفوعًا ...» فذكر الحديث. فتح الباري (١١/ ٦٧٥).
وقال الهيثمي: «رواه أبو يعلىٰ، وفيه محمد بن إسحاق، وهو مدلس، وسلمة بن الفضل، وقد وثقه جماعة ابن معين وابن حبان، وأبو حاتم، وضعفه جماعة، وبقية رجاله رجال الصحيح، وقد رواه أبو الشيخ بن حبان في كتاب الأمثال وليس فيه غير أسامة بن زيد الليثي، وهو من رجال الصحيح، وفيه ضعف، وبقية رجاله ثقات». مجمع الزوائد (حديث ٧٦٩٤).
وقال البوصيري: «رواه أبو يعلىٰ بسند ضعيف، لتدليس ابن إسحاق». إتحاف الخيرة المهرة (٣/ ١٥٥).
وقد جاء نحوه من طريق مُرسل، من طريق النضر بن إسماعيل، عن عبد الواحد بن أيمن المكي، فذكر قصة أخرىٰ، وفيها: أنّه وقعت من عائشة رضي الله عنها الغيرة من زينب بنت جحش، فغضبت وقالت: «يَا مُحَمَّدُ تَزْعُمُ أَنَّكَ مِنِّي؟» قَالَ: «وَإِنَّكِ لَفِي شَكٍّ؟» فَرَدَّدْت ذَلِكَ مِرَارًا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لَوْ قُلْتُ إِنَّ الْغَيْرَاءَ لَا تَدْرِي مَا أَعْلَىٰ الْوَادِي مِنْ أَسْفَلِهِ لَصَدَقْتُ».
أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب العيال (حديث ٨١٧٣)، وعبد الواحد بن أيمن لا بأس به، من صغار التابعين، كما في التقريب (ترجمة ٤٢٣٨)، لكن مع إرساله ففي إسناده ضعف من جهة النضر بن إسماعيل، قال ابن حجر: «ليس بالقوي». تقريب التهذيب (ترجمة ٧١٣٠).
والحاصل: أنَّ هذا اللفظ عن النبي ﷺ في إسناده ضعف.
(٢) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٧/ ٤٤٣).

الثانية: أنَّ الغضب لا يستلزم البُغض، ولهذا اغتُفر لها، إذ البغض هو الذي يُفضي إلىٰ الكفر أو المعصية، وأما الغَيرة فإنها لا تنشأ إلا عن فرط المحبة، ولهذا دلَّ قولها رضي الله عنها: «لَسْتُ أُهَاجِرُ إلا اسْمَكَ» علىٰ أنَّ قلبها مملوءٌ بمحبة النبي صلى الله عليه وسلم.

قال الطيبي عند قولها: «لَسْتُ أُهَاجِرُ إلا اسْمَكَ»: «هذا الحصر من اللطف في الجواب؛ لأنها أخبرت أنها إذا كانت في غاية من الغضب الذي يسلب العاقل اختياره، لا يُغيرها عن كمال المحبة المستغرقة ظاهرها وباطنها الممتزجة بروحها، وإنما عبرت عن الترك بالهجران، لتدل بها علىٰ أنها تتألم من هذا الترك الذي لا اختيار لها فيه»[(١)].

هذا خلاصة ما ذكره أهل العلم في دفع هذا الإشكال[(٢)]، وظهر لي جهة أخرىٰ هي:

الثالثة: أنَّ ما بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين عائشة رضي الله عنها من العشرة الزوجية، وما لها من الإدلال، فإنَّه يحتمل وقوع ذلك منها تجاه النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن هذه الجهات الثلاثة يتبين أنَّ ما وقع من عائشة رضي الله عنها من الغضب الجائز في حقها، ولذا أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم في سياق الإقرار، وبهذا يندفع الإشكال، بحمد الله، والله تعالىٰ أعلم.

وأما إذا كان الغضب علىٰ النبي صلى الله عليه وسلم في غير تلك الحال، فإنه معصية علىٰ الأصل، يجب التوبة منها، كما وقع من الأنصاري الذي خاصم الزبير رضي الله عنه عند النبي صلى الله عليه وسلم، فلما حكم صلى الله عليه وسلم بينهما بالعدل وبما فيه سعة للأنصاري، غضب الأنصاري، ولم يرض بالحكم، وقال مقالته بسبب الغضب، فغضب عليه النبي صلى الله عليه وسلم، فدلّت هذه القصّة: علىٰ أنَّ الأنصاري ارتكب

---

(١) شرح مشكاة المصابيح (٢٣٢٨/١).

(٢) تقدم ذكرهم عند تسمية مَن ذكر الإشكال ص: (٤٦٨).

ذنبًا بسبب غضبه علىٰ النبي ﷺ، ومقالته في اتهام النبي ﷺ بعدم العدل[١]، والله أعلم.



(١) أخرجه البخاري (حديث ٢٣٧٠)، ومسلم (حديث ٢٤٣١)، وانظر: فتح الباري، لابن حجر (٦/ ١٦٢-١٦٧).

المطلب الثاني

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الحسد

الحديث المُشكل:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «لا تَبَاغَضُوا، وَلا تَحَاسَدُوا، وَلا تَدَابَرُوا، وَكُونُوا عِبَادَ اللهِ إِخْوَانًا»(١). وبنحوه عن أبي هريرة رضي الله عنه(٢).

المُعارض:

عن عبدالله بْن مَسْعُودٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ: «لا حَسَدَ إِلا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ آتَاهُ اللهُ مَالا فَسُلِّطَ عَلَىٰ هَلَكَتِهِ فِي الْحَقِّ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللهُ الْحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا»(٣).

وعن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «لا حَسَدَ إِلا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ آتَاهُ اللهُ الْقُرْآنَ، فَهُوَ يَقُومُ بِهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَآنَاءَ النَّهَارِ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللهُ مَالا، فَهُوَ يُنْفِقُهُ آنَاءَ اللَّيْلِ وَآنَاءَ النَّهَارِ»(٤).

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «لا حَسَدَ إِلا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ عَلَّمَهُ اللهُ الْقُرْآنَ فَهُوَ يَتْلُوهُ آنَاءَ اللَّيْلِ وَآنَاءَ النَّهَارِ، فَسَمِعَهُ جَارٌ لَهُ فَقَالَ:

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٦٠٨١)، ومسلم (حديث ٢٦٤١).

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٦٠٧١)، ومسلم (حديث ٢٦٤٥).

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٧٣)، ومسلم (حديث ٨١٥).

(٤) أخرجه البخاري (حديث ٥٠١٢)، ومسلم (حديث ٨١٤).

لَيْتَنِي أُوتِيتُ مِثْلَ مَا أُوتِيَ فُلانٌ، فَعَمِلْتُ مِثْلَ مَا يَعْمَلُ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللهُ مَالا فَهُوَ يُهْلِكُهُ فِي الْحَقِّ، فَقَالَ رَجُلٌ: لَيْتَنِي أُوتِيتُ مِثْلَ مَا أُوتِيَ فُلانٌ، فَعَمِلْتُ مِثْلَ مَا يَعْمَلُ»[(١)]، وبنحوه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه[(٢)].

وجه الإشكال:

أنَّه ثبت عن النبي ﷺ النهي عن الحسد نهيًا عامًّا مطلقًا -كما في حديث أنس رضي الله عنه-، إلا أنه ثبت عنه ﷺ ما يُخالف ذلك في الظاهر مِن إباحة الحسد في بعض الأحوال، بل في سياق الثناء، والحث علىٰ تلك الأحوال -كما في حديث ابن مسعود رضي الله عنه وغيره-، مما أورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: الطحاوي[(٣)]، وابن عبد البر[(٤)]، وابن الجوزي[(٥)]، والطوفي[(٦)]، والعيني[(٧)].

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلك الجمع بينها، ولهم فيه ثلاثة طُرق:

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٥٠١٣).
(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف (حديث ٣٢٢٨٨)، وأحمد (حديث ١٠٢١٥)، وأبو يعلىٰ (حديث ١٠٨٥).
(٣) شرح مشكل الآثار (١/ ٣٩٧).
(٤) التمهيد (٢٢/ ٩٨-٩٩)، والاستذكار (١٠/ ٣١-٣٢).
(٥) كشف المشكل من حديث الصحيحين (١/ ٢٨٨-٢٨٩).
(٦) شرح الأربعين النووية ص: (٤١١).
(٧) عمدة القاري (٢/ ٨٦).

الطريق الأول: أنَّ المراد بقوله ﷺ: «لا حَسَدَ» نفي الحسد وحسب، وعليه فالحسد في الحديث علىٰ ظاهره، ويبقىٰ النهي عن الحسد علىٰ عمومه.

فقوله ﷺ: «لا حَسَدَ» كلام تامٌّ، وهو نفي في معنىٰ النهي، وقوله: «إلا فِي اثْنَتَيْنِ» استثناء منقطع، ليس من الجنس، فيكون المعنىٰ: لكن هاتين الخصلتين محمودتان، ولا حسد فيهما، فلا حسد مُثبتٌ أصلًا.

ومما استُدلّ به لهذا الجواب: أنه أسلوب عربيٌّ، دلَّ القرآن عليه، ومن الأمثلة التي ذكروها علىٰ ذلك:

الأول: قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ وَوَقَىٰهُمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ﴾ [الدخان: ٥٦].

فقوله: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ﴾ كلام تامٌّ، فهم لا يذوقون في الجنة الموت البتة؛ لأنهم خالدون فيها، وقوله: ﴿إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ استثناء منقطع، أي: لكن الموتة الأولىٰ قد ذاقوها في الدنيا(١).

والثاني: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ۝١٩ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل: ٢٠].

فقوله: ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ استثناء منقطع، أي: لم يصنع الصديق رضي الله عنه ما صنع مجازاة ليد أو منّة أُسديت إليه، لكن فعل ذلك ابتغاء وجه ربه الأعلىٰ، فـ«إلا» بمعنىٰ: «لكن»(٢).

ذكر هذا الجواب ابن الجوزي، والكرماني، وابن حجر(٣).

وبنحو هذا الطريق مَن قال: «لا حسد إلا في اثنين، أي: لا يضر الحسد إلا في اثنين، وهو أن يتمنىٰ زوالهما عن أخيه، فيضرّه»، حكاه

---

(١) انظر: زاد المسير، لابن الجوزي ص: (١٢٩٢)، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١٩/ ١٤٠).

(٢) انظر: زاد المسير، لابن الجوزي ص: (١٥٦٠)، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٢٢/ ٣٣٢).

(٣) انظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (١/ ٢٨٩)، والكواكب الدراري، للكرماني (٢/ ٤٣)، وفتح الباري (١/ ٢٩٤)، (١٦/ ٦٢٣).

البغوي[(١)]. وهو بهذا المعنىٰ علىٰ أنَّ الحسد في حديث: «لا حسَدَ» علىٰ ظاهره الحسد الممنوع.

وبنحوه أيضًا ما نقله الطِّيبي حيث قال: «وقيل: معناه لا يحسن الحسد إن حسن في موضع إلا في هذين الموضعين»[(٢)]، قلتُ: والحسد المذموم لا يحسن مُطلقًا، وهذا كالسابق من تفسير الحسَد في حديث: «لا حسَدَ» علىٰ ظاهره بالحسد الممنوع.

قلتُ: وما استدلَّ به أصحاب هذا الطريق محلّ نظر؛ لأنَّ سياق الحديث يدلّ علىٰ أنَّ الاستثناء مُتصل، وأنَّ المُستثنىٰ مِن جِنس المُستثنىٰ منه، فقوله ﷺ: «لا حَسَدَ إلا فِي اثْنَتَيْنِ»، أي: الحسد المُباح والمحمود لا يكون إلا في خصلتين وما في معناهما، وأما ما عدا ذلك، فالحسد مذموم ومحظور.

ولا يوجد دليل علىٰ كون المستثنىٰ من غير جنس المستثنىٰ منه، أو ليس بعضًا منه، ليكون الاستثناء منقطعًا، فالأصل أنه منه إلا أنَّ يدلّ الدليل علىٰ عدم ذلك[(٣)].

وقد تعقّب العيني ما استُدلّ به للطريق الأول حيث قال: «المعنىٰ في الآية: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ﴾ البتة؛ فوقع قوله: ﴿إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ موقع ذلك؛ لأن الموتة الماضية محال ذوقها في المستقبل، فهو من باب التعليق بالمحال، كأنه قيل: إن كانت الموتة الأولىٰ يستقيم ذوقها في المستقبل، فإنهم يذوقونها في المستقبل، ولا يتأتىٰ هذا المعنىٰ في قوله: «لا حسد إلا في اثنين»، فكيف يكون من قبيل الآية المذكورة، وفي الآية جميع

---

(١) شرح السنة (١/ ١٦٩).

(٢) شرح مشكاة المصابيح (٢/ ٦٦٢).

(٣) انظر: الذخيرة، للقرافي (١/ ٩٥)، وحاشية الصبان علىٰ شرح الأشموني لألفية ابن مالك (٢/ ٢٠٨).

الموت منفي، بخلاف الحسد، فإن جميعه ليس بمنفي، فإن الحسد في الخيرات ممدوح، ولهذا نكر الحاسد في قوله تعالىٰ: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [الفلق: ٥]، لأن كل حاسد لا يضر. قال أبو تمام: «وما حاسد في المكرمات بحاسد»، وكذلك نكّر الغاسق؛ لأن كل غاسق لا يكون فيه الشر، وإنما يكون في بعض دون بعض، بخلاف النفاثات، فإنه عرّف؛ لأن كل نفاثة شريرة»[(١)].

الطريق الثاني: صرف حديث: «لا حسد . . .» عن ظاهره، بضربٍ من التأويل، فتأويل الحسد في الحديث علىٰ هذا: شدة الحرص والرغبة، حيث كنّىٰ في الأخبار بالحسد عنهما؛ لأنهما سبب الحسد والداعي إليه، وأما نفس الحسد فمُحرّم محظور.

فيكون معنىٰ قوله: «لا حسد . . .» التحريض والترغيب في الأمور المُستثناة في الأخبار.

وهذا جواب الخطابي واختياره -حيث ذكر الطريق الثالث الآتي ثم رجح الطريق الثاني هنا-[(٢)].

وحكىٰ هذا الجواب ابن الجوزي، والعيني[(٣)].

قلتُ: وهو تأويل يحتاج إلىٰ دليل بيّن؛ فإنَّ الأصل حمل اللفظ علىٰ ظاهره.

الطريق الثالث: التخصيص، ووجه ذلك: أنَّ الحسد في الشرع واللُّغة[(٤)] له إطلاقان:

---

(١) عمدة القاري (٢/ ٨٦-٨٧)، وتفسير آية سورة الدخان، والمراد بالاستثناء فيها محل خلاف، انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١٩/ ١٤٠-١٤١)، والذخيرة، للقرافي (١/ ٩٦).

(٢) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (١/ ١٩٥-١٩٦).

(٣) انظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (١/ ٢٨٩)، وعمدة القاري (٢/ ٨٦).

(٤) انظر: تهذيب اللغة، للأزهري (٤/ ٢٨١) مادة: (حسد)، ولسان العرب (٤/ ١١٥) مادة (حسد)، وموسوعة نضرة النعيم، إعداد مجموعة من المختصين (١٠/ ٤٤١٧)، وموسوعة الأخلاق، إعداد مؤسسة الدُّرر السنية (٣/ ٣٣٣). =

الأول: مذموم، وهو تمني زوال النعمة عن المحسود مُطلقًا، وإن لم يَصر للحاسد مثلها.

وعلىٰ هذا الإطلاق تتنزل النصوص الواردة في النهي عن الحسد مُطلقًا.

والثاني: محمود، وهو أن يتمنىٰ مثل النعمة التي عند المحسود، من غير حب زوالها عن المحسود، أو كراهة أن يَفضُل عليه المحسود، فيُحب أن يكون مثله أو أفضل منه، ويُسمىٰ هذا الإطلاق ﷺ الغِبْطة، والمنافسة، ويُقال: المَغبوط.

وعلىٰ هذا الإطلاق تتنزل النصوص الواردة في إباحة الحسد، والثناء علىٰ بعض أحواله.

فيكون قوله ﷺ: «لا حسد إلا في اثنتين»: إنما هو تخصيص لإباحة نوع من الحسد، وإخراج له عن جُملة ما حَظَر منه، كما رخّص في نوع من الكذب، وإن كانت جُملته محظورة، كقوله ﷺ: «لا يَحِلُّ الْكَذِبُ إلا فِي ثَلاثٍ: يُحَدِّثُ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ لِيُرْضِيَهَا، وَالْكَذِبُ فِي الْحَرْبِ، وَالْكَذِبُ لِيُصْلِحَ بَيْنَ النَّاسِ»[(١)].

فيكون معنىٰ قوله: «لا حسد» أي: لا إباحة لشيء مِن نوع الحسد إلا فيما كان هذا سبيله.

واختار هذا الطريق جمع مِن أهل العلم؛ كالبخاري[(٢)]، وأحمد بن يحيىٰ المشهور بـ: ثعلب[(٣)] صاحب الفصيح -فيما حكاه عنه الخطابي-،

= قال الأزهري: «فالغَبْطُ ضرب من الحسد، وهو أَخَفّ منه».

(١) أخرجه أحمد (حديث ٢٧٥٩٧)، والترمذي (حديث ٢٠٥٢) مِن حديث أسماء ﵂ بنت يزيد ﵂، وسيأتي تخريجه ص: (٤٨١).

(٢) فقد بوّب في صحيحه علىٰ حديث عبدالله بن مسعود ﵁: «لا حسد ...»: «باب الاغتباط في العلم والحكمة» (حديث ٧٣)، ولما فسّر القرطبي الحديث بالغبطة قال: «وقد نبّه البخاري علىٰ هذا حيث بوب ...» فذكره. المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٢/ ٤٤٥).

(٣) هو أبو العباس أحمد بن يحيىٰ بن يزيد الشيباني البغدادي، مولاهم، العلاّمة المُحدث، إمام النحو، =

والطحاوي، وابن حِبان، وابن عبد البر، والبغوي، والقرطبي، والطوفي، وابن تيمية، والطِّيبي، وابن القيم، وظاهر اختيار العيني، وغيرهم(١).

= صاحب الفصيح والتصانيف. وُلد سنة ٢٠٠هـ، ومات سنة ٢٩١هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٥)].

(١) انظر: شرح مشكل الآثار، للطحاوي (١/ ٣٩٧)، والمسند الصحيح على التقاسيم والأنواع، لابن حبان (حديث ١٩٦) وبترتيب ابن بلبان (حديث ١٢٥)، وأعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (١/ ١٩٦)، والتمهيد (٢٢/ ١٠٦)، والاستذكار (١٠/ ٣١)، وشرح السنة (١/ ١٦٨-١٦٩)، والمُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٢/ ٤٤٥)، وشرح الأربعين النووية، للطوفي ص: (٤١١)، ومجموع الفتاوىٰ (١٠/ ١١١-١١٤)، وشرح مشكاة المصابيح، للطيبي (٢/ ٦٦٢-٦٦٣)، وبدائع الفوائد، لابن القيم (٢/ ٧٦٢-٧٦٣)، وعمدة القاري (٢/ ٨٦).

إلا أنَّ الطحاوي، وظاهر كلام الخطابي والبغوي تقييد الحسد المذموم بكونه تمني زوال النعمة عن المحسود مع انتقالها إلىٰ الحاسد، وقد تُعقِّب ذلك، بأنه ليس بلازم، قال ابن حجر: «وخصّه بعضهم بأن يتمنىٰ ذلك لنفسه، والحق أنه أعم ...». فتح الباري (١/ ٢٩٤)، وهو اختيار ابن الجوزي -مِن عدم اشتراط انتقال النعمة للحاسد-، كما في كشف المشكل من حديث الصحيحين (١/ ٢٨٨).

ولشيخ الإسلام ابن تيمية رأي في حقيقة الحسد، فقال في مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ١١١-١١٤) -وهو ضمن رسالة موسومة بـ«أمراض القلوب وشفائها»-، ما لفظه:

«والتحقيق أنَّ الحسد هو البغض والكراهة لِما يَراه مِن حسن حال المحسود، وهو نوعان:

أحدهما: كراهة للنعمة عليه مُطلقًا، فهذا هو الحسد المذموم، وإذا أبغض ذلك فإنه يتألم ويتأذىٰ بوجود ما يبغضه، فيكون ذلك مرضًا في قلبه، ويلتذّ بزوال النعمة عنه، وإن لم يحصل له نفع بزوالها، لكن نفعه زوال الألم الذي كان في نفسه ... والحاسد ليس له غرض في شيء معين، لكن نفسه تكره ما أنعم به علىٰ النوع، ولهذا قال مَن قال: إنه تمني زوال النعمة، فإن من كره النعمة علىٰ غيره تمنىٰ زوالها بقلبه.

والنوع الثاني: أن يكره فضل ذلك الشخص عليه، فيحب أن يكون مثله أو أفضل منه، فهذا حسد، وهو الذي سموه الغِبطة، وقد سماه النبي ﷺ حسدًا في الحديث المتفق عليه من حديث ابن مسعود وابن عمر ﭭ ... فهذا الحسد الذي نهىٰ عنه النبي ﷺ إلا في موضعين، هو الذي سماه أولئك الغِبطة، وهو أن يُحب مثل حال الغير، ويكره أن يفضل عليه.

فإن قيل: إذًا لم سمي حسدًا وإنما أحب أن يُنعم الله عليه؟ قيل: مبدأ هذا الحب هو نظره إلىٰ إنعامه علىٰ الغير وكراهته أن يتفضل عليه، ولولا وجود ذلك الغير لم يُحب ذلك، فلما كان مبدأ ذلك كراهته أن يتفضل عليه الغير كان حسدًا؛ لأنه كراهة تتبعها محبة، وأما مَن أحب أن يُنعم الله =

وحكىٰ نحو هذا الطريق ابن الجوزي، والنووي، وابن حجر[(١)]، إلا أنهم جعلوا إطلاق الحسد علىٰ القسم الثاني -وهو المخصوص من النهي، وهو الغِبطة- من باب المجاز؛ لكون كثير من الناس لا يُفرقون بين الحسد والغِبطة، فسُمّي هذا باسم هذا تجوّزًا، ومجازًا.

فالحسد عندهم قسمان، حقيقي، ومجازي، فالحقيقي هو المراد بالنهي في الأخبار، وأما المجازي فهو الغِبْطة، وهو المراد في قوله ﷺ: «لا حَسَدَ إلا فِي اثْنَتَيْنِ» أي: لا غِبطة محبوبة إلا في هاتين الخصلتين وما في معناهما.

قلتُ: وإذا كان الشرع استعمل لفظ الحسد في القسمين، فيكون إطلاقه علىٰ الثاني وهو الغِبطة حقيقي، ويعرف المراد بحسب السياق، وإن كان الأصل والأغلب في إطلاق الحسد في الشرع علىٰ المذموم المحظور.

وقد استدل الطحاوي علىٰ هذا التقسيم للحسد بأدلة منها:

الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُواْۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَۚ وَسْـَٔلُواْ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: ٣٢].

قال الطحاوي: «أي: حتىٰ يُؤتيكم مثله، ويبقىٰ مَن حسدتموه معه ما آتاه اللهُ إيَّاه غيرَ مُستنقصٍ منه شيئًا». فقرر: أنَّ الحسد الذي يكون فيه تمني نقل الشيء المحسود عليه، ممن آتاه الله إيّاه، إلىٰ حاسده، هو الحسد المذموم، وأما الحسد الذي ليس فيه ذلك التمني، وإنما فيه الرغبة أن يُؤتيه الله من فضله مثل ما عند المغبوط فليس بمذموم[(٢)].

= عليه مع عدم التفاته إلىٰ أحوال الناس فهذا ليس عنده من الحسد شيء. ولهذا يُبتلىٰ غالب الناس بهذا القسم الثاني، وقد تُسمىٰ المنافسة . . . والتنافس ليس مذمومًا مطلقًا، بل هو محمود في الخير . . .».

(١) انظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (١/ ٢٨٨)، وشرح صحيح مسلم، للنووي (٢/٦/ ١١١)، وفتح الباري (١/ ٢٩٤).

(٢) شرح مشكل الآثار، للطحاوي (١/ ٤٠٢).

والثاني: حديث أبي كَبْشة الأنماري رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إِنَّمَا الدُّنْيَا لأَرْبَعَةِ نَفَرٍ: عَبْدٍ رَزَقَهُ اللهُ مَالا وَعِلْمًا، فَهُوَ يَتَّقِي فِيهِ رَبَّهُ، وَيَصِلُ فِيهِ رَحِمَهُ، وَيَعْلَمُ لِلهِ فِيهِ حَقًّا، فَهَذَا بِأَفْضَلِ الْمَنَازِلِ، وَعَبْدٍ رَزَقَهُ اللهُ عِلْمًا وَلَمْ يَرْزُقْهُ مَالا، فَهُوَ صَادِقُ النِّيَّةِ، يَقُولُ: لَوْ أَنَّ لِي مَالا لَعَمِلْتُ بِعَمَلِ فُلانٍ، فَهُوَ بِنِيَّتِهِ، فَأَجْرُهُمَا سَوَاءٌ، وَعَبْدٍ رَزَقَهُ اللهُ مَالا وَلَمْ يَرْزُقْهُ عِلْمًا، يَخْبِطُ فِي مَالِهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ، لا يَتَّقِي فِيهِ رَبَّهُ، وَلا يَصِلُ فِيهِ رَحِمَهُ، وَلا يَعْلَمُ لِلهِ فِيهِ حَقًّا، فَهَذَا بِأَخْبَثِ الْمَنَازِلِ، وَعَبْدٍ لَمْ يَرْزُقْهُ اللهُ مَالا وَلا عِلْمًا، فَهُوَ يَقُولُ: لَوْ أَنَّ لِي مَالا لَعَمِلْتُ فِيهِ بِعَمَلِ فُلانٍ، فَهُوَ بِنِيَّتِهِ، فَوِزْرُهُمَا سَوَاءٌ»[1]، كما استدلَّ أيضًا بحديث أبي سعيد رضي الله عنه المُتقدم، وهو بنحو حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وفيه -أنه قال فيمن آتاه الله تلاوة القرآن وإنفاق المال في الحق-: «لَيْتَنِي أُوتِيتُ مِثْلَ مَا أُوتِيَ فُلانٌ، فَعَمِلْتُ مِثْلَ مَا يَعْمَلُ»[2]، ففيها الدلالة علىٰ الحسد المحمود، وهو الرغبة أن يُؤتيه الله من فضله مثل ما عند المغبوط.

فالحاصل أنَّ أصحاب هذا الطريق جعلوا قوله ﷺ: «لا حسد إلا في اثنتين» استثناء، وإباحة لنوع خاص من الحسد، وهو ما يُعبّر عنه أهل العلم بـ الغِبطة والمنافسة، وهو تمني مثل النعمة التي عند المحسود، من غير محبة زوالها عنه، أو كراهة أن يَفضُل عليه المحسود، فيُحب أن يكون مثله أو أفضل منه، وهذا هو المراد بقوله ﷺ: «لا حسد إلا في اثنتين» أي: لا حسد محمود أو لا غِبطة إلا في هاتين الخصلتين، وما في معناهما.

الخلاصة:

أنه بأيّ طريق من مسلك الجمع يندفع الإشكال، ولله الحمد، إلا أنَّ الطريق الثالث أقواها، لقوّة أدلته، وسلامته من الإيراد، وعليه أكثر أهل العلم، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) أخرجه أحمد (حديث ١٨٠٣١)، والترمذي (حديث ٢٤٨٠)، وابن ماجه (حديث ٤٢٦١).
قال الترمذي: «هذا حديث حسنٌ صحيحٌ».

(٢) ص: (٤٧٣).

المطلب الثالث

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الترخيص بالكذب في بعض الأحوال

الحديث المُشكل:

عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، أَنَّ حُمَيْدَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَخْبَرَهُ، أَنَّ أُمَّهُ أُمَّ كُلْثُومٍ بِنْتَ عُقْبَةَ رضي الله عنها، أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «لَيْسَ الْكَذَّابُ الَّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ، فَيَنْمِي خَيْرًا أَوْ يَقُولُ خَيْرًا» متفق عليه(١).

وعند مسلم زيادة: قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: «وَلَمْ أَسْمَعْ يُرَخِّصُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَقُولُ النَّاسُ كَذِبٌ إِلا فِي ثَلاثٍ: الْحَرْبِ، وَالإِصْلاحِ بَيْنَ النَّاسِ، وَحَدِيثِ الرَّجُلِ امْرَأَتَهُ، وَحَدِيثِ الْمَرْأَةِ زَوْجَهَا»، وقد جاءت هذه الزيادة مرفوعة(٢).

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٢٧٠٩)، ومسلم (حديث ٢٦٩٠).

(٢) أخرجه مسلم (حديث ٢٦٩٠). وقد اختُلِف في هذه الزيادة:

أولًا: الاختلاف على يونس بن يزيد الأيلي:

أخرجه مسلم (حديث ٢٦٩٠)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٩٢٧٣)، والبيهقي في شعب الإيمان (حديث ٤٤٥٦) مِن طريق ابن وهب، عن يونس، عن ابن شهاب، به، مثله -الزيادة من كلام الزهري-.

وخالف ابن وهب: الليثُ، فرواها -أي الزيادة- عن يونس، عن ابن شهاب، به، نحوه، إلا أنه جعل الزيادة من كلام أم كلثوم بنت عقبة رضي الله عنها فتكون مرفوعة، وفيه: «وقالت: ولم أسمعه يُرخِّص في شيء مما يقول الناسُ من الكذب إلا في ثلاث: . . .».

أخرجه البخاري في الأدب المفرد (حديث ٣٨٥)، والخرائطي في مساوئ الأخلاق ومذمومها (حديث ١٨٣) مِن طريق عبدالله بن صالح، عن الليث، به، نحوه. =

= وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان (حديث ١٠٥٨٥) مِن طريق يحيىٰ بن بكير، عن الليث، به، نحوه، دون فصل للزيادة عن الحديث-: «ولم أسمعه يُرخّص ...»-، إلا أن سياق الكلام يدل علىٰ أنه من كلام أم كلثوم ﵂.

قلتُ: الليث وعبدالله بن وهب من أثبت المصريين وأتقنهما رواية، وكلاهما متفق علىٰ توثيقه.

إلا أنَّ الوجه الأول -وهو رواية ابن وهب- أقرب، لأمور:

الأول: أنَّ عبدالله بن وهب تُوبع عليه، تابعه: جرير بن حازم، وعبدالله بن المبارك، عن يُونس، به، نحوه، والزيادة من كلام الزُّهري.

أخرجه ابن أبي الدنيا في الصمت وآداب اللسان (حديث ٥٠١)، -وعنه أبو عوانة في مستخرجه علىٰ مسلم (حديث ١١٣٧٦)- عن أحمد بن جميل المروزي، عن ابن المبارك، به، نحوه -والزيادة من كلام الزُّهري-.

وأخرجه أبو بكر بن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (حديث ٣١٧٤) عن الحسين بن حسن.

والطبراني (٢٥/ حديث ١٩٢) مِن طريق حِبان بن موسىٰ وسُويد بن نصْر -مقرونًا برواية ابن وهب، عن يونس-.

ثلاثتهم (الحسين، وحِبان، وسُويد) عن ابن المبارك، به، نحوه -بدون ذكر الزيادة-.

فيحتمل أنَّ ابن المبارك حدّث به علىٰ الوجهين، وبالجملة فعدم ذكرها هنا لا يُنافي ذكرها منسوبة للزهري، بل يقوي أنها ليست من المرفوع، وأنها من كلام الزهري، كما في رواية ابن وهب عن يونس، والله أعلم.

وأخرجه أبو عوانة في مستخرجه علىٰ مسلم (حديث ١١٣٧٥) مِن طريق الحسين بن محمد المرورّوذي، عن جرير، عن يونس، به، نحوه -والزيادة من كلام الزُّهري-.

والثاني: أنَّ معمرًا تابع يُونس علىٰ هذا الوجه، فقد روىٰ الحديث عن الزهري بدون الزيادة كما سيأتي، إلا أنه روىٰ الزيادة منفصلة عن الحديث وجعلها من كلام الزهري، فيكون متابعًا ليونس علىٰ هذا الوجه، وهو أيضًا ظاهر رواية محمد الزُّبيدي، عن الزهري.

أخرجه عبد الرزاق في المصنّف (حديث ٢١١٢٤) عن معمر، عن الزهري قال: (لا يُرخّص في شيء مما يقولُ الناس إنه كذب إلا في ثلاث:..).

وأخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٩٢٧١) -وعنه الطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ٢٩١٩)- مِن طريق محمد بن حرب.

والطبراني (٢٥/ حديث ١٩٧) مِن طريق بقيّة بن الوليد.

كلاهما (محمد، وبقيّة) عن الزّبيدي عن الزهري، به، نحوه -إلا أنه عند الطبراني بدون ذكر الزيادة، وعند النسائي: «ولم يرخّص في شيء ...» دون فصل للقول عن الحديث، أو عزوه لأحد، إلا =

. . . .

= أنه نحو اللفظ المنقول عن الزهري-.

ومما يدل علىٰ أنَّ رواية الزُّبيدي علىٰ الوجه الذي رواه يونس ومعمر أنَّ الحافظ موسىٰ بن هارون ذكر رواية الزُّبيدي ضمن الروايات التي جاءت علىٰ الوجه الأول من كون الزيادة من كلام الزهري، في سياق تعليل رفعها. [انظر: الفصل للوصل المدرج في النقل، للخطيب (١/ ٢٦٧)].

والثالث: أنَّه ظاهر اختيار الإمام مسلم في صحيحه، والنسائي في السنن الكبرىٰ، حيث قدّما هذا الوجه عن يونس، ولم يذكرا الوجه الثاني عنه.

والرابع: أنه اختيار جمع من النُّقاد كموسىٰ بن هارون، وابن حِبان، والدارقطني، والخطيب البغداي، وابن حجر، والمُعلّمي، وغيرهم.

[انظر: المجروحين، لابن حِبان (٢/ ١٣٠)، والعلل، للدارقطني (٩/ ٣٥٨)، والفصل للوصل المدرج في النقل للخطيب (١/ ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٧٢)، وفتح الباري، لابن حجر (٦/ ٥٧٥)، ورسالة إرشاد العامّة إلىٰ معرفة الكذب وأحكامه، للمُعلّمي (١٩/ ٢٥٣)].

وبهذا يتبين أنَّ الوجه المحفوظ عن يُونس بن يزيد، عن ابن شهاب الزهري هو الأول، مِن كون الزيادة مِن كلام الزهري، وليست مرفوعة في الحديث.

ثانيًا: الاختلاف علىٰ الزّهري:

وخالف يونس بن يزيد: صالح بن كيسان، وابن جُريج، وعبد الوهاب بن أبي بكر، ويعقوب بن عطاء، فرووه عن الزهري، بجعل الزيادة مرفوعة.

أخرجه أحمد (حديث ٢٧٢٧٢) ومسلم (حديث ٢٦٩٠)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٨٨٩٦)، والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ٢٩١٨)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٢٠٨٧٠) مِن طريق إبراهيم بن سعد، عن صالح، به، نحوه مرفوعًا -وفيه: «قالت: ولم أسمعه يُرخّص ...» مِن كلام أم كلثوم ﷺ-.

وأخرجه أحمد (حديث ٢٧٢٧٨) من طريق ابن جريج، عن الزهري، به، نحوه مرفوعًا -وفيه عن أم كلثوم ﷺ أنها قالت: «رخّص النبي ﷺ ...»-.

وأخرجه أحمد (حديث ٢٧٢٧٥)، وأبو داود (حديث ٤٨٤٠)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٩٢٧٢)، والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ٢٩٢٢)، والطبراني (٢٥/ حديث ١٩٣) والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٢٠٨٧١) مِن طريق يزيد بن عبدالله بن أسامة بن الهاد.

والطبراني (٢٥/ حديث ١٩٤) مِن طريق يحيىٰ بن سعيد.

كلاهما (يزيد، ويحيىٰ) عن عبدالوهاب بن أبي بكر -رُفيع-، عن الزهري، به، نحوه مرفوعًا -وفي بعضه: عن أم كلثوم ﷺ: «ما سمعت رسول الله ﷺ يُرخّص ...»، وفي بعضه عنها: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَقُولُ: لا أَعُدُّهُ كَذِبًا ...» ثم ذكر الثلاث-. =

. . . .

= وأخرجه الطبراني في الأوسط (حديث ٩٢٠٥)، والخطيب في الفصل للوصل المدرج في النقل (١/ ٢٥٨) مِن طريق زمعة بن صالح، عن يعقوب بن عطاء، عن الزهري، به، نحوه مرفوعًا -وفيه: «قالت: ولم أسمعه يُرخّص . . .»، وعند الطبراني في الكبير (٢٥/ حديث ١٩٦) بدون ذكر الزيادة-.

الترجيح:

الوجه الأول الذي رواه يونس بن يزيد عن الزهري، ومَن تابعه أرجح؛ لأمور:

١- كون الألفاظ في نقل الزيادة اختلفت، فمرة من كلام الزهري، ومرة من كلام أم كلثوم ﵂، ومرة من كلام النبي ﷺ، ويُونس مِن أثبت أصحاب الزهري، وهو في الطبقة الأولىٰ منهم، كما ذكره ابن رجب.

بل هو ممن يضبط الألفاظ، قال الإمام أحمد: «يونس وعُقيل يُؤديان الألفاظ»، وقال ابن المُبارك وابن مهدي في يونس بن يزيد: «كتابه صحيح». [شرح علل الترمذي (١/ ٣٩٩) (٢/ ٤٧٩، ٤٨٥)].

٢- ترجيح جمع من النُّقاد للوجه الأول؛ فظاهر صنيع مسلم تعليل رواية صالح، حيث قدّم رواية يونس، ثم ثنّىٰ برواية صالح مُنبهًا علىٰ الإشكال فيها، ثم ثلّث برواية معمر بدون ذكر الزيادة.

وأيضًا فإنَّ ظاهر صنيع البخاري أنه يُعلّ الزيادة مِن طريق صالح، حيث لم يُخرّجها في صحيحه، بل أخرج الحديث مِن طريق صالح بن كيسان (حديث ٢٧٠٩) بدون الزيادة.

وأيضًا ظاهر صنيع النسائي ترجيح رواية يونس، كما ذكر ذلك ابن حجر. [السنن الكبرىٰ (حديث ٩٢٧٣)، وفتح الباري (٦/ ٥٧٥)].

وأيضًا فإنَّ الحافظ موسىٰ بن هارون ذكر رواية صالح بن كيسان بدون الزيادة، ضمن الروايات التي لم تذكرها، في سياق تعليل الزيادة. [انظر: الفصل للوصل المدرج في النقل، للخطيب (١/ ٢٦٧)].

٣- أنَّ رواية ابن جُريج التي عند أحمد مُدلّسة، فقد أخرجه الطحاوي في شرح مُشكل الآثار (٢٩١٣) مِن طريق أبي عاصم، عن ابن جُريج، قال: حُدّثتُ عن ابن شهاب، به، نحوه مرفوعًا.

بل قال الدارقطني عن رواية ابن جُريج: «ورواه ابن جُريج، عن الزهري، في نحو رواية عبد الوهاب بن أبي بكر، ويُشبه أن يكون ابن جُريج دلّسه عن عبد الوهاب . . . وقيل: عن ابن جُريج في هذا: حُدّثتُ عن الزهري. فدلّ علىٰ صحة ما قلناه». [العلل (٩/ ٣٥٩)].

قلتُ: وأكّد ذلك موسىٰ بن هارون -فيما نقله عنه الخطيب- فقال: «والذي نرىٰ والله أعلم، إن ابن جريج إنما وقع إليه هذا الحديث من رواية عبد الوهاب، إما أن يكون ابن جريج سمعه من عبد الوهاب، أو بلغه عنه، والله أعلم». [الفصل للوصل المدرج في النقل، للخطيب (١/ ٢٦٦)].

وقال الطحاوي في شرح مُشكل الآثار (٧/ ٣٦٥): «حديث إبراهيم ابن أبي عاصم فاسد الإسناد؛ لأن ابن جريج إنما حدث به عن رجل مجهول عن ابن شهاب». =

. . . .

= قلتُ: وقد أخرجه أبو عوانة في مستخرجه علىٰ مسلم (حديث ١١٣٧٤) مِن طريق حجاج بن محمد المصيصي، عن ابن جُريج، عن الزهري، به، بدون الزيادة، كما رواه الجماعة، كما سيأتي -إن شاء الله-.

وهي من نفس طريق أحمد المُتقدم، فأحمد رواه عن حجاج الأعور، وهنا أخرجه أبو عوانة عن يوسف بن مسلم المصيصي، عن حجاج الأعور، به، إلا أن المتن عند أحمد بذكر الزيادة وحدها، وعند أبي عوانة بذكر الحديث بدون الزيادة، وبالجملة فحجاج أثبت أصحاب ابن جُريج، والرواة عن حجاج ثقات، فالحمل علىٰ ابن جُريج، كما تقدم في كلام موسىٰ بن هارون والدارقطني.

[انظر: شرح علل الترمذي، لابن رجب (٢/ ٤٩١)، وتقريب التهذيب، لابن حجر (ترجمة ٩٦) (ترجمة ٧٨٦٦)].

٤- وأما رواية عبد الوهاب بن أبي بكر، فقد قال عنها الدارقطني: «وهذا منكر، ولم يأت بالحديث المحفوظ الذي عند الناس». [العلل (٩/ ٣٥٩)].

ونقل الخطيب البغدادي عن أبي طاهر قال: «قال لنا موسىٰ بن هارون: وهذا حديث قد وقع فيه وهم غليظ، والوهم فيه عندنا من عبد الوهاب والله أعلم؛ لأن الدراوردي قد وافق فيه يزيد بن الهاد، فرواه عن عبد الوهاب كما رواه يزيد». [الفصل للوصل المدرج في النقل، للخطيب (١/ ٢٦٣)]. وتقدمت رواية يزيد ابن الهاد.

ثمّ بيّن هذا الوهم فقال موسىٰ: «وقد ذكرنا أنه وقع في الحديث وهم غليظ، ولعمري إنه لوهم غليظ جدًا.

لأن هذا الكلام إنما هو قول الزهري، أنه لم يسمع يرخص في الكذب إلا في الثلاث خصال، وإنما روىٰ الزهري عن حُميد عن أمه: أن النبي ﷺ قال: «ليس بالكاذب من أصلح بين الناس، فقال خيرًا أو نمىٰ خيرًا». ليس في حديث النبي ﷺ أكثر من هذا، واتفق علىٰ هذه الرواية أيوب السَّخْتِيَانِي، ومالك بن أنس، وصالح بن كيسان، وموسىٰ بن عقبة، ومحمد بن عبدالله بن أبي عتيق، ومعمر بن راشد، والنعمان بن راشد، وعُقيل بن خالد، ويونس بن يزيد، وشعيب بن أبي حمزة، وعبد الرحمن بن إسحاق، ومحمد بن الوليد الزُّبيدي، وسفيان بن حسين ... وإنما هذا قول ابن شهاب وليس هو متصلا بحديث النبي ﷺ، بَيّن ذلك يونس بن يزيد في عقب حديث النبي ﷺ ومعمر أيضًا، قد ذكر قول الزهري في عقب حديث النبي ﷺ رواه عبد الرزاق». [الفصل للوصل المدرج في النقل، للخطيب (١/ ٢٦٧، ٢٦٩)].

٥- وأما رواية يعقوب بن عطاء، فهي من طريق زمعة بن صالح عن يعقوب بن عطاء بن أبي رباح، وكلاهما ضعيفان. تقريب التهذيب (ترجمة ٢٠٣٥، ٧٨٢٦).

٦- أنَّ أكثر أصحاب الزهري وكبارهم، رووا الحديث بدون الزيادة، وهي زيادة مهمة لو صحّت، =

. . . .

= يترتب عليها جملة مِن الأحكام، فكيف تفوت عليهم، وهم مَن في الفقه والحفظ والضبط والإتقان، كأيوب السَّخْتِيَانِي، ومالك بن أنس، ومعمر بن راشد، وسفيان بن عُيينة، ويونس بن يزيد الأيلي، وشعيب بن أبي حمزة، وعُقيل بن خالد، وهم رُؤوس الطبقة الأولىٰ من أصحابه، كيف وقد تابعهم غيرهم. [انظر: شرح علل الترمذي، لابن رجب (١/ ٣٩٩)].

وهذا تخريج رواية أصحاب الزهري للحديث بدون ذكر الزيادة:

أخرجه أبو داود الطيالسي (حديث ١٧٦١) من طريق عبدالله بن المُبارك.

وأحمد (٢٧٢٧٧) ومسلم (حديث ٢٦٩٠)، وأبو داود (حديث ٤٨٣٩)، والترمذي (حديث ٢٠٥٣) مِن طريق إسماعيل بن إبراهيم.

وعبد الرزاق في المصنف (حديث ٢١١١٥) ومن طريقه: عبد بن حُميد (حديث ١٥٩٢) وأحمد (حديث ٢٧٢٧٣) وأبو داود (حديث ٤٨٣٩)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٢٠٨٦٩).

ثلاثتهم (ابن المبارك وإسماعيل وعبد الرزاق) عن معمر.

وأخرجه أبو داود (حديث ٤٨٣٩) مِن طريق سفيان بن عُيينة.

وأبو عوانة في مستخرجه علىٰ مسلم (حديث ١١٣٧٣)، والطبراني (٢٥/ حديث ١٨٩) مِن طريق عُقيل.

وأبو عوانة في مستخرجه علىٰ مسلم (حديث ١١٣٧٧)، والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ٢٩١٦)، وابن حبان في صحيحه (حديث ٥٧٣٣)، مِن طريق يحيىٰ بن أيوب، عن مالك بن أنس.

والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ٢٩٢٠) مِن طريق أيوب ومعمر.

والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ٢٩١٧) مِن طريق شعيب.

ستتهم (معمر، وابن عُيينة، وعُقيل، ومالك، وأيوب، وشُعيب) عن الزهري، به، نحوه -بدون ذكر الزيادة-.

٧- أنَّ أكثر النُّقاد من المتقدمين والمُتأخرين والمعاصرين علىٰ تعليل هذه الزيادة، وأنها لا تصح مرفوعة، منهم: موسىٰ بن هارون، وابن حِبان، والدارقطني، والخطيب البغدادي، وابن حجر، والمُعلّمي، وغيرهم.

وهو ظاهر اختيار البخاريّ ومسلم والنسائي، كما تقدم.

[انظر: المجروحين، لابن حِبان (٢/ ١٣٠)، والعلل، للدارقطني (٩/ ٣٥٨)، والفصل للوصل المدرج في النقل للخطيب (١/ ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٧٢)، وفتح الباري، لابن حجر (٦/ ٥٧٥)، ورسالة إرشاد العامّة إلىٰ معرفة الكذب وأحكامه، للمُعلّمي (١٩/ ٢٥٣)].

٨- ذكر المُعلّمي أنَّ ابن شهاب لم يُسمِّ مَن سمِع منه الترخيص في الثلاث، ثم قال المُعلّمي: «وكان الزهري فقيهًا، يروي الحديث، ثم يذكر كلامًا مِن عنده في تفسير الحديث، أو فيما يُستنبط =

وعَنْ أسماء ﵂ بنت يزيد ﵂ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لا يَحِلُّ الْكَذِبُ إلا فِي ثَلاثٍ؛ يُحَدِّثُ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ لِيُرْضِيَهَا، وَالْكَذِبُ فِي الْحَرْبِ، وَالْكَذِبُ لِيُصْلِحَ بَيْنَ النَّاسِ»(١).

= منه، أو نحو ذلك، فربما توهم بعض السامعين أنَّ ذلك مِن تمام الحديث. وفي «فتح المغيث» (ص١٠٣): وقد قال أحمد: كان وكيع يقول في الحديث: يعني. وربما طرح: يعني. وذكر التفسير في الحديث، وكذا كان الزهري يفسِّر الأحاديث كثيرًا، وربما أسقط أداة التفسير، فكان بعض أقرانه دائمًا يقول له: افصِلْ كلامك من كلام النبي ﷺ». ثم ذكر المُعلّمي أنه يحتمل أنَّ ابن شهاب بلغته تلك الزيادة مِن طريق شهر بن حوشب -سيأتي بعده بإذن الله-.

[انظر: فتح المغيث، للسخاوي (٥/ ٣٠٠)، وإرشاد العامة إلىٰ معرفة أحكام الكذب وأحكامه ضمن مجموع رسائل أصول الفقه من مصنفات المُعلّمي (١٩/ ٢٥٣-٢٥٤، ٢٥٦)].

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المُصنّف (حديث ٢٨٢٦٥) عن محمد بن عبدالله الزبيري، عن سفيان الثوري، عن عبدالله بن عثمان بن خُثيم، عن شهر بن حوشب، عن أسماء ﵂ بنت يزيد، به، نحوه.

والحديث قد اختُلِف فيه علىٰ سفيان الثوري من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: رواه جماعة عن سفيان الثوري عن عبدالله بن عثمان بن خُثيم، عن شهر بن حوشب، عن أسماء ﵂ بنت يزيد، به، نحوه.

أخرجه إسحاق بن راهوية في مسنده (حديث ٢٢٩٣)، والطبراني (٢٤/ حديث ٤٢٠) مِن طريق قبيصة بن عقبة.

وأحمد (حديث ٢٧٥٩٧) عن عبد الرزاق.

وأحمد (حديث ٢٧٦٠٨)، والترمذي (حديث ٢٠٥٢)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (حديث ٢٩١٣) مِن طريق أبي أحمد محمد بن عبدالله الزّبيري.

والترمذي (حديث ٢٠٥٢) مِن طريق بشر بن السَّرِيّ.

والبيهقي في شعب الإيمان (حديث ١٠٥٨٧) مِن طريق محمد بن يوسف الفريابي.

والخطيب البغدادي في المتفق والمفترق (حديث ١٠٠١) مِن طريق عبّاد بن موسىٰ أبي عُقبة.

خمستهم (قبيصة، وعبد الرزاق، والزّبيري، وبِشر، والفريابي، وعبّاد) عن سفيان، به نحوه.

الوجه الثاني: **خالف الخمسة** -قبيصة، وعبد الرزاق، والزّبيري، وبِشر، والفريابي، وعبّاد-: سفيان بن عُقبة، فرواه عن سفيان الثوري، عن ليث، عن شهر بن حوشب، به، نحوه.

أخرجه الطبري في تهذيب الآثار (حديث ٢٠٩) مِن طريق سفيان بن عقبة السُّوائي، عن سفيان، به، نحوه.

قلتُ: والوجه الأول عن سفيان الثوري أرجح؛ فسفيان بن عقبة: صدوق كما قال ابن حجر، وقد خالفه جمع من الرّواة ممن هم قريب منه أو أوثق منه، وباجتماعهم ومتابعة بعضهم لبعض، =

. . . .

= ومتابعة غيرهم، وتفرّد ابن عُقبة، يدل ذلك علىٰ ضعف الوجه الذي تفرّد به. [انظر: شرح علل الترمذي، لابن رجب (٢/ ٥٣٨)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٢٤٤٩)].

كما أنَّ سفيان الثوري تُوبع علىٰ الوجه الأول كما سيأتي -بإذن الله-.

الوجه الثالث: وخالف الخمسة أيضًا -قبيصة، وعبد الرزاق، والزّبيري، وبِشر، والفريابي، وعبّاد-: يحيىٰ بن خُلَيف السّعدي، فرواه عن الثَّوري، عن طلحة بن يحيىٰ، عن عائشة بنت طلحة، عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، به مرفوعًا، نحوه.

أخرجه الطبري في تهذيب الآثار (حديث ٢٠١)، وابن عدي في الكامل (حديث ١٨١١٩)، ثم قال ابن عدي: «وهذا الحديث عن الثَّوري بهذا الإسناد غيرُ محفوظ، فلا أعلم يرويه عن الثَّوري غيرُ يحيىٰ بن خُلَيف».

وبهذا يكون الوجه الصحيح عن سفيان الثوري: عن عبدالله بن عثمان بن خُثيم، عن شهر بن حوشب، عن أسماء رضي الله عنها بنت يزيد، به، نحوه.

وتابع سفيان الثوري جماعة علىٰ هذا الوجه، منهم: داود بن عبد الرحمن العطّار، وعبد الرحيم بن سليمان المَرْوزي، ويحيىٰ بن سُليم، وزُهير بن معاوية، والفضل بن العلاء، وإسماعيل بن عيّاش، فرووه عن ابن خُثيم، عن شهر بن حوشب، به، نحوه.

أخرجه عبدالله بن وهب في الجامع (حديث ٥٣٢)، وأحمد (حديث ٢٧٥٧٠)، وابن أبي الدنيا في الصمت (حديث ٥٠٠)، والخرائطي في مساوئ الأخلاق (حديث ١٦١)، والطبراني (٢٤/ حديث ٤٢٢)، وأبو نعيم في الحلية (٩/ ٢٢) -وتصّحف في المطبوع: «ابن خُثيم»، إلىٰ: «أبي حنتم»-، من طريق داود بن عبد الرحمن العطّار، به، نحوه.

وأخرجه الطبري في تهذيب الآثار (حديث ٢١٠)، والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ٢٩١٥) مِن طريق عبد الرحيم بن سليمان، به، نحوه.

وأخرجه البخاري في التاريخ الكبير (ترجمة ١٤٥٢)، والطبراني (٢٤/ حديث٤٢١) مِن طريق زُهير بن معاوية، به، نحوه.

وأخرجه أبو يعلىٰ -كما في المطالب العالية، لابن حجر (حديث ٢٦٢٩)- مِن طريق إسماعيل بن عيّاش، به، نحوه مطولًا.

وأخرجه الطبراني (٢٤/ حديث٤١٩) مِن طريق يحيىٰ بن سُليم، به، نحوه.

وأخرجه البغوي في شرح السنة (حديث ٣٥٤٠) مِن طريق الفضل بن العلاء، به، نحوه.

وخالف الثوري ومن تابعه -داود، وعبد الرحيم بن سليمان، ويحيىٰ بن سُليم، وزُهير بن معاوية، والفضل بن العلاء، وإسماعيل بن عيّاش-: عبدالله بن واقد، فرواه عن ابن خُثيم، عن أبي الطُّفيل، عن النبي ﷺ، نحوه. =

. . . .

= أخرجه الطبري في تهذيب الآثار (حديث ٢٠٥)، والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ٢٩١٤) مِن طريق محمد بن كثير، عن عبدالله بن واقد، به، نحوه.

قلتُ: وإسناده ضعيف، ففيه محمد بن كثير بن أبي عطاء الثقفي، وهو كما قال ابن حجر: «صدوق كثير الغلط». [تقريب التهذيب (ترجمة ٦٢٥١)].

ثم علىٰ القول بصحة الإسناد، فعبدالله بن واقد قد خالفه جماعة من الثقات كالثوري، وداود العطّار، وزُهير بن معاوية، وعبد الرحيم المَرْوزي، وغيرهم. [انظر: تقريب التهذيب (ترجمة ٢٤٤٥، ٤٠٥٦، ٢٠٥١، ١٧٩٨)].

وبهذا يكون الوجه الصحيح والمحفوظ عن عبدالله بن عثمان بن خُثيم هو الأول، وهو ما رواه الثوري وداود ومن تابعهما، عن ابن خُثيم، عن شهر بن حوشب، عن أسماء ﵂ بنت يزيد، به، نحوه.

وخالف عبدالله بن عثمان بن خُثيم: داود بن أبي هند، فرواه عن شهر بن حوشب، عن النبي ﷺ مرسلًا.

أخرجه إسحاق بن راهوية في مسنده (حديث ٢٢٩٤)، والطبري في تهذيب الآثار (حديث ٢٠٨) مِن طريق أبي همام عبد الأعلىٰ بن عبد الأعلىٰ.

وإسحاق بن راهوية في مسنده (حديث ٢٢٩٥)، وهنَّاد بن السَّرِيّ في الزهد (حديث ١٣٧٤) مِن طريق أبي معاوية.

والترمذي (حديث ٢٠٥٣) مِن طريق يحيىٰ بن زكريا بن أبي زائدة.

وابن أبي الدنيا في الصمت (حديث ٥٠٣) مِن طريق عبّاد بن العوام.

والطبري في تهذيب الآثار (حديث ٢٠٧) مِن طريق مُعتمر بن سليمان.

خمستهم (عبد الأعلىٰ، وأبو معاوية، ويحيىٰ، وعبّاد، ومعتمر) عن داود بن أبي هند، به، نحوه -منهم مَن رواه مطولًا، ومنهم مَن رواه مختصرًا-.

وخالف الخمسة -عبد الأعلىٰ، وأبو معاوية، ويحيىٰ، وعبّاد، ومعتمر-: مَسْلمة بن علقة المازني، فرواه عن داود بن أبي هند، عن شهر بن حوشب، عن الزِّبْرقان، عن النَّواس بن سِمْعان ﵁، به مرفوعًا، نحوه مطولًا.

أخرجه البخاري في التاريخ الكبير (ترجمة ١٤٥٢)، وأبو يعلىٰ -كما في المطالب العالية، لابن حجر (حديث ٢٦٢٨)-، والطبري في تهذيب الآثار (حديث ٢٠٦)، والخرائطي في مساوئ الأخلاق (حديث ١٦٢)، وابن أبي حاتم في العلل (مسألة ٩٩١)، وابن السنّي في عمل اليوم والليلة (حديث ٦١٢)، وأبو الشيخ الأصبهاني في الأمثال في الحديث النبوي (حديث ٢٨٨)، وابن بِشْرَانَ =

. . . .

= في أماليه (حديث ٤١٠)، والبيهقي في شعب الإيمان (حديث ٤٤٦٠) مِن طريق مَسْلمة بن علقة، به، نحوه.
قلتُ: والوجه الأول عن داود أرجح لأمور:
الأول: أنَّ مسلمة بن علقمة، وهو إن كان له عناية بحديث داود إلا أنه فيه ضعف، وروىٰ عن داود جملة من المناكير، قال الإمام أحمد فيه: «مسلمة شيخ ضعيف الحديث، حدث عن داود بن أبي هند أحاديث مناكير فأسند عنه»، وساق له ابن عدي في الكامل بعض الأحاديث من طريق داود، ثم قال: «ولمسلمة هذا عن داود غير ما ذكرت، مما لا يُتَابَعُ عَليه».
[انظر: العلل ومعرفة الرجال (ترجمة ٣٤٥٤)، الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي (٩/ ٤٨١-٤٨٢)].
والثاني: أنَّ أبا زُرْعة أعلّه، فإنَّ ابن أبي حاتم سأل أبا زُرعة عن طريق مسلمة هذا، وطريق معتمر بن سليمان -كما في الوجه الأول-، فقال أبو زُرعة: «حديث المُعتمر أصحُّ». [العلل (مسألة ٩٩١)].
والثالث: أنَّ مسلمة مع ضعفه خالف جمعًا من الثقات كمعتمر بن سليمان، وعبد الأعلىٰ، وابن أبي زائدة، وغيرهم.
وبهذا يكون الوجه الصحيح المحفوظ عن داود بن أبي هند هو الأول، عن داود، عن شهر بن حوشب، عن النبي ﷺ مرسلًا.
وخالف الخمسة -عبد الأعلىٰ، وأبو معاوية، ويحيىٰ، وعبّاد، ومعتمر- أيضًا: أبو عاصم عبيد الله بن تَمَّام، فرواه عن داود بن أبي هند، عن شهر، عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا مختصرًا.
أخرجه الطبري في تهذيب الآثار (حديث ٢١١)، وابن سَمْعون في أماليه (حديث ٢٢١) مِن طريق محمد بن سِنان القزّاز، عن أبي عاصم عُبيد الله بن تَمَّام -تصحف في المطبوع من تهذيب الآثار إلىٰ: عبيد الله بن عامر-، به، نحوه.
قلتُ: وهذا إسناد ضعيف، ففيه عُبيد الله بن تمَّام، وقد ضعّفه النُّقّاد. [لسان الميزان (ترجمة ٥٠٠٤)].
وأيضًا الراوي عنه: محمد بن سِنان، ضعيف. [تقريب التهذيب (ترجمة ٥٩٣٦)].
مع مخالفته لرواية الجماعة مِن أصحاب داود بن أبي هند.
وأخيرًا يبقىٰ النظر في الوجهين عن شهر بن حوشب، الوجه الأول الذي رواه عبدالله بن عثمان بن خُثيم، والوجه الثاني الذي رواه داود بن أبي هند.
والذي يظهر -والله أعلم- أنهما طريقان صحيحان عن شهر بن حوشب، لأمور:
الأول: أنَّ داود بن أبي هند ثقة متقن، كان يَهِم بأَخَرَة، كما قال ابن حجر -تقريب التهذيب (ترجمة ١٨١٧)-، إلا أنَّ الرّواة عنه من متقدمي أصحابه وثقاتهم، كعبد الأعلىٰ، ويحيىٰ بن زكريا بن =

. . . .

= أبي زائدة، ومعتمر بن سليمان، وعبّاد بن العوام، وغيرهم، مما يدل علىٰ ضبطهم لهذا الوجه، وضبط داود له عن شهر بن حوشب.
وهو ثابت إلىٰ داود بن أبي هند، فإسناده عند إسحاق بن راهوية، والترمذي صحيح.
رواه إسحاق عن عبد الأعلىٰ -وهو ثقة، تقريب التهذيب (ترجمة ٣٧٣٤)-، عن داود.
والترمذي عن أبي كُريب محمد بن العلاء -وهو ثقة، تقريب التهذيب (ترجمة ٦٢٠٤)-، عن ابن أبي زائدة -وهو ثقة متقن، تقريب التهذيب (ترجمة ٧٥٤٨)-، عن داود، به، نحوه.
وأما عبدالله بن عثمان بن خُثيم، فدون داود بن أبي هند، هو صدوق حسن الحديث، لكنه تُوبع علىٰ الوجه الذي رواه، تابعه: عبدالله بن عبد الرحمن بن أبي حسين -هو ثقة عند الجميع كما قاله ابن عبد البر-، فرواه عن شهر، عن أسماء، به مرفوعًا، نحوه.
أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (حديث ٢٠٣٦) عن أحمد بن عُبيد بن الفضل الواسطي ابن بِيري، عن علي بن عبدالله بن مُبَشِّر الواسطي، عن أحمد بن سِنان الواسطي، عن عمرو بن عون الواسطي، عن سفيان بن عُيينة، عن ابن أبي حُسين، عن شهر بن حوشب، عن أسماء، به، نحوه.
ورجال الإسناد ثقات عدا شهر بن حوشب.
فالإسناد صحيح إلىٰ ابن خُثيم؛ فقد أخرجه عبدالله بن وهب في الجامع عن داود بن عبد الرحمن العطّار -وهو ثقة-، عن ابن خُثيم.
وأخرجه البخاري في التاريخ الكبير عن عمرو بن خالد الحنظلي -وهو ثقة-، عن زهير بن معاوية -وهو ثقة ثبت-، عن ابن خُثيم.
[انظر: التمهيد، لابن عبد البر (٢٠/ ٢٧٢)، وسير أعلام النبلاء (١٥/ ٢٥)، (١٧/ ١٩٧)، وتهذيب التهذيب (٢/ ٣٧٢)، وتقريب التهذيب (ترجمة ١٧٩٨، ٥٠٢٠، ٢٠٥١، ١٨١٧، ٣٤٦٦) و(ترجمة ٣٤٣٠، ٢٤٥١، ٥٠٨٨، ٤٤)].
والثاني: أنَّ شهر بن حوشب يضطرب في الحديث، فلعله مرة رواه علىٰ وجهه مرفوعًا، ومرة مرسلًا، ومثل هذا يقع في الرواية كثيرًا ممن هم أوثق وأثبت من شهر، فلا يُعَلّ أحدهما بالآخر، ولا نُخطأ الرّواة الثقات بدون حجة بيّنة، بل نقول: كلا الوجهين ثابتين عن شهر بن حوشب.
فإذا تقرر هذا، وأنَّ الحديث ثابت إلىٰ شهر بن حوشب، يبقىٰ النظر في ثبوت الخبر مِن طريق شهر بن حوشب، والذي يظهر -والله أعلم- أنَّ الحديث لا يصحّ مرفوعًا إلىٰ النبي ﷺ، لأمور:
الأول: أنَّ شهر بن حوشب اختُلِف فيه اختلافًا كثيرًا، فمِن النُّقاد مَن وثّقه، ومنهم من حسّن حاله ومنهم مَن ضعّفه، ومنهم مَن ترك الرواية عنه.
والأقرب -والله أعلم- في حاله: أنه حسن الحديث، فليس بالثبت في الثقة، ولا بالضعيف =

. . . .

= المردود، إنما هو وسط صدوق، يُقبل حديثه إذا لم ينفرد، فيُتوقىٰ في تفرداته، خاصة وأنه كثير الاضطراب في الرواية.

فممن وثّقه وحسّن حاله: أحمد بن حنبل، وابن معين، والبخاري، وأبو زُرعة، ويعقوب بن شيبة، وغيرهم.

وقد روىٰ له عبد الرحمن بن مهدي وعلي بن المديني.

ولهذا قال الذهبي في «سير أعلام النبلاء» بعد نقله لكلام النّقاد: «قلتُ: الرجلُ غيرُ مدفوعٍ عن صدق وعلمٍ، والاحتجاج به مُترجّح».

وقد لخّص حاله ابن حجر فقال: «صدوق كثير الإرسال والأوهام». إلا أنه لم يغلب عليه ذلك، وإلا لنزلت مرتبته عند النُّقاد، والله أعلم.

والثاني: أنَّ شهر بن حوشب في هذا الحديث رواه مرفوعًا عن مولاته أسماء بنت يزيد ﵂، وله عنها كما قال الإمام أحمد: «وروىٰ عن أسماء بنت يزيد أحاديثَ حسانًا»، إلا أنَّ هذا الحديث رُوي عن شهر مِن أوجه متعددة، والذي صحَّ منها إلىٰ شهر طريقان، المرفوع عن أسماء ﵂ -من طريق عبدالله بن عثمان بن خُثيم-، والمرسل -طريق داود بن أبي هند-، وهذا دليل اضطراب منه، ومثله يقع منه مثل هذا الاضطراب، فقد أعلّ ابن أبي حاتم والدارقطني بعض مروياته المختلفة مِن جنس الاختلاف في هذا الحديث بحمل الاضطراب فيها علىٰ شهر بن حوشب، حيث قال ابن أبي حاتم: «وشهرٌ لا يُنْكَر هَذَا مِن فعله وسوءِ حفظه، وَهَذَا من شَهْرٍ، ذا الاضطرابُ»، وقال الدارقطني: «والاضطرابُ فيه مِن قِبَلِ شَهرٍ»، وقال ابن رجب: «وممن يضطرب في حديثه أيضًا: شهرُ بن حَوشب: وهو ممن يروي المتن الواحدَ بأسانيدَ مُتعددة».

فمَن كانت هذه حاله يكون التعامل مع مروياته كما قال الترمذي -في سياق كلامه عن مرويات من تُكلّم فيهم مِن قِبل حفظهم وكثرة خطئهم كابن أبي ليلىٰ ونحوه-: «فإذا تفرَّد أحد مِن هؤلاء بحديث، ولم يُتابع عليه، لم يُحتجَّ به . . . وأشدُّ ما يكونُ هذا إذا لم يحفظ الإسناد، فزاد في الإسناد أو نقص، أو غيَّر الإسناد، أو جاءَ بما يتغيّرُ فيه المعنىٰ».

وشهر بن حوشب روىٰ جملة مِن الأخبار لم يُتابع عليها، كما نبّه علىٰ ذلك ابن عدي، وقال صالح بن محمد البغدادي -المُلقب جَزَرَة-: «إلا أنه روىٰ أحاديث يتفرّد بها لم يَشْرَكه فيها أحد»، ومنها هذا الحديث، حيث تفرّد به، وهو ممن لا يُحتمل تفرّده.

والثالث: أنَّ هذا الحديث، في مسألة مهمة عظيمة، في استثناء صور مِن أمر متفق علىٰ تحريمه، وهو الكذب، قد وقع الاضطراب في سنده، بل وتفاوتت ألفاظ متنه، فجاء مِن طريق عبدالله بن عثمان بن خُثيم مرة: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ مَا يَحْمِلُكُمْ عَلَىٰ أَنْ تَتَابَعُوا فِي الْكَذِبِ، كَمَا يَتَتَابَعُ الْفَرَاشُ فِي النَّارِ، كُلُّ الْكَذِبِ يُكْتَبُ عَلَىٰ ابْنِ آدَمَ إِلا ثَلاثٌ: كَذِبُ الرَّجُلِ عَلَىٰ امْرَأَتِهِ لِيُرْضِيَهَا، وَرَجُلٌ كَذَبَ =

= بَيْنَ اثْنَيْنِ لِيُصْلِحَ بَيْنَهُمَا، وَرَجُلٌ كَذَبَ فِي خَدِيعَةِ حَرْبٍ» لفظ داود العطّار، كما عند ابن وهب في الجامع، وعند أحمد من طريق داود العطّار: أنَّ أسماء سمعت رسول الله ﷺ يخطب يقول: . . بنحوه.

ومرة: «لا يَصْلُحُ الْكَذِبُ إلا فِي ثَلاثٍ: كَذِبُ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ لِيُرْضِيَهَا، أَوْ إِصْلاحٌ بَيْنَ النَّاسِ، أَوْ كَذِبٌ فِي الْحَرْبِ». لفظ سفيان الثوري، كما عند ابن أبي شيبة في المصنّف، ونحوه عند إسحاق بن راهوية وأحمد وغيرهما.

ومرة: عَنْ شَهْرٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ سَرِيَّةً، فَنَزَلُوا عَلَىٰ رَجُلٍ، فَأَتَاهُمْ بَعَتُودٍ، أَوْ شَاةٍ لِيَذْبَحُوهَا، فَقَالُوا: مَهْزُولَةٌ، فَأَبَوْا أَنْ يَذْبَحُوهَا، وَلَهُ ظُلَّةٌ فِيهَا غَنَمٌ لَهُ، قَالَ: فَقَالُوا: أَخْرِجِ الْغَنَمَ حَتَّىٰ نَكُونَ فِي الظِّلِّ، فَقَالَ: أَخْشَىٰ عَلَىٰ غَنَمِي، أَرْضٌ فِيهَا السَّمُومُ، أَنْ تَخْدُجَ، فَقَالُوا: أَنْفُسُنَا أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْ غَنَمِكَ، فَأَخْرَجُوا الْغَنَمَ، وَكَانُوا فِي الظُّلَّةِ، فَأَخْدَجَتْ غَنَمُهُ، قَالَ: فَانْطَلَقَ فَأَخْبَرَ بِصَنِيعِهِمُ النَّبِيَّ ﷺ، فَلَمَّا جَاؤوا ذَكَرَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ الَّذِي قَالَ لَهُ الرَّجُلُ، فَقَالُوا: كَذَبَ وَأَثِمَ، مَا كَانَ مِمَّا يَقُولُ شَيْءٌ. فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِرَجُلٍ مِنْهُمْ: «إِنْ يَكُنْ فِي أَحَدٍ مِنْ أَصْحَابِكَ خَيْرٌ، فَعَسَىٰ أَنْ تَكُونَ أَنْتَ تَصْدُقُنِي»، فَأَخْبَرَهُ كَمَا أَخْبَرَهُ الرَّجُلُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «تَتَهَافَتُونَ فِي الْكَذِبِ تَهَافُتَ الْفَرَاشِ فِي النَّارِ». ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ الْكَذِبَ يُكْتَبُ كُلُّهُ، لا مَحَالَةَ كَذِبًا، إلا أَنْ يَكْذِبَ الرَّجُلُ فِي الْحَرْبِ، فَإِنَّ الْحَرْبَ خُدْعَةٌ -أَوْ قَالَ: خَدْعَةٌ- وَأَنْ يَكْذِبَ الرَّجُلُ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ لِيُصْلِحَ بَيْنَهُمَا، وَأَنْ يَكْذِبَ أَهْلَهُ» يَعْنِي امْرَأَتَهُ. لفظ داود بن أبي هند مِن طريق معتمر، كما عند الطبري في تهذيب الآثار.

وجاء في لفظ عند إسحاق بن راهوية والطبري في تهذيب الآثار مِن طريق عبد الأعلىٰ عن داود بن أبي هند: ثُمَّ أَتَاهُمْ بِآخَرَ فَقَالُوا: هَذَا مَهْزُولٌ. قَالَ: فَأَخَذُوا شَاةً سَمِينَةً فَذَبَحُوهَا فَأَكَلُوا، قَالَ: فَلَمَّا انْتَصَفَ النَّهَارُ، وَاشْتَدَّ الْحَرُّ، قَالَ: وَلَهُ غُنَيْمَةٌ لَهُ فِي ظُلَّةٍ لَهُ، فَقَالُوا: أَخْرِجْ غَنَمَكَ حَتَّىٰ نَسْتَظِلَّ فِي هَذَا الظِّلِّ، فَقَالَ: إِنَّ غَنَمِي وُلَّدٌ، وَإِنِّي مَتَىٰ مَا أُخْرِجْهَا فَنَفَسَتْهَا السَّمُومُ تَخْدِجُ، فَقَالُوا: أَنْفُسُنَا أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْ غَنَمِكَ، قَالَ: فَأَخْرَجَهَا فَخَدَجَتْ. قَالَ: وَأَتَىٰ جِبْرِيلُ إِلَىٰ النَّبِيِّ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِمَا فَأَخْبَرَهُ بِأَمْرِهِمْ . . . الحديث لفظ الطبري.

وبنحو هذا اللفظ جاء مِن طريق يحيىٰ بن سُليم عن ابن خُثيم مطولًا عند الطبراني، ومِن طريق إسماعيل بن عيّاش عن ابن خُثيم، عند أبي يعلىٰ كما في المطالب العالية، قال ابن حجر: «وَرَوَاهُ إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ، عَنِ ابْنِ خثيم مُطَوَّلا».

فهذا التفاوت والاضطراب، مع تفرّد شهر بن حوشب بالحديث، يستلزم الحكم بضعف الحديث، وعدم صحّته مرفوعًا.

فتلخص من هذا: أنَّ الحديث فيه ثلاث علل تمنع الحكم بثبوته، شهر بن حوشب والكلام فيه، ثم تفرّده بالحديث ثانيًا، ثم اضطرابه في إسناده ثالثًا، والله تعالىٰ أعلم. =

. . . .

= وقد ضعّف حديث أسماء بنت يزيد ﷺ: الطحاوي، فقال: «فأما حديث أسماء ابنةُ يزيد الذي فيه التصريح بما صرح به فيه، فإنما دار علىٰ عبدالله بن عثمان بن خُثيم، وهو رجل مطعون في روايته، منسوب إلىٰ سوء الحفظ، وإلىٰ قلة الضبط، ورداءة الأخذ».

وتقدم أن الأقرب في حال ابن خُثيم أنه حسن الحديث، ومتابعة عبدالله بن عبد الرحمن بن أبىٰ حسين له، فلا يُسلّم للطحاوي ما قال في حاله.

وقال الترمذي -وهو قد أخرج الحديث مِن الطريقين طريق ابن خُثيم وداود بن أبي هند-: «هذا حديث حسنٌ، لا نعرفُه مِن حديث أسماء إلا مِن حديث ابن خُثيم، ورویٰ داود بن أبي هند هذا الحديث عن شهر بن حوشب، عن النبي ﷺ، ولم يذكر فيه: عن أسماء». وفي بعض النسخ -كما في تحفة الأشراف وغيرها- قال: «هذا حديث حسنٌ غريب».

وكما هو معلوم أنَّ تحسين الترمذي للأخبار وقع الخلاف في مراده منه، فذهب بعض أهل العلم إلىٰ أنها مِن قبيل الضعيف المُنجبر، وهو الحسن لغيره، بل بالغ الذهبي وقال:» . . . فلا يغتر بتحسين الترمذي، فعند المحاققة غالبها ضعاف».

إلا أنَّ شيخنا أ.د. خالد الدريس وفّقه الله، حقق هذه المسألة وغيرها في كتابه: «الحديث الحسن لذاته ولغيره دراسة استقرائية نقدية»، ومما توصّل إليه أنَّ غالب تحسينات الترمذي -بدون إضافة وصف آخر- أنها أعلىٰ منزلة مِن كونها مِن قبيل: «الحسن لغيره»، فلا يلزم مِن تحسين الترمذي لحديث أن يكون متنه حسنًا لغيره، نعم وُجد له الحكم بالحسن علىٰ أحاديث هي مِن الضعيف المعتضد بمثله، وذكر منها حديث الباب، في الاستثناء في الكذب، وجعله في المنزلة الثانية وهي: «حديث ضعيف وشواهده ضعيفة».

وإن قيل علىٰ ما في النسخة الأخرىٰ من جامع الترمذي -كما في تحفة الأشراف-: «هذا حديث حسنٌ غريب» -إن صحّت-، فوصفه هذا كما حرره شيخنا أ.د. خالد الدريس، يقع كثيرًا علىٰ الإسناد الضعيف، وتارة علىٰ الإسناد الحسن، وتارة علىٰ الإسناد الصحيح -وهو أقل-، فليس خاصًا للحديث الحسن لذاته، كما ذكره بعض أهل العلم.

وعليه فالذي يظهر -والله تعالىٰ أعلم- أنَّ الحديث ليس له إسناد صحيح لِما تقدم، إلا أنَّ جماهير العلماء أخذوا بمعناه، وكأنَّ هذا المعنىٰ كان مشهورًا مستفيضًا عند العلماء في عهد الصحابة ﷺ، فكما تقدم في كلام الإمام الزهري -وهو مِن الطبقة التي تلي الوسطىٰ من التابعين كما في تقريب التهذيب (ترجمة ٦٢٩٦)-: «وَلَمْ أَسْمَعْ يُرَخِّصُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَقُولُ النَّاسُ كَذِبٌ إلا فِي ثَلاثٍ: الْحَرْبِ، وَالإِصْلاحِ بَيْنَ النَّاسِ، وَحَدِيثِ الرَّجُلِ امْرَأَتَهُ، وَحَدِيثِ الْمَرْأَةِ زَوْجَهَا»، وسواء كان سمعه من طريق شهر بن حوشب -كما تقدم من احتمال ذكره المُعلّمي- أو غيره، فسياقه يدل علىٰ اشتهار هذا المعنىٰ عند العلماء، ولذا أخذ به جماهير العلماء، كما سيأتي في الدراسة أعلاه، بإذن الله تعالىٰ. =

المعارض:

قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩].
وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠].

وقوله ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ، فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَىٰ الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَىٰ الْجَنَّةِ، وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَصْدُقُ وَيَتَحَرَّىٰ الصِّدْقَ حَتَّىٰ يُكْتَبَ عِنْدَ اللهِ صِدِّيقًا، وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ، فَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَىٰ الْفُجُورِ، وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَىٰ النَّارِ، وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَكْذِبُ وَيَتَحَرَّىٰ الْكَذِبَ حَتَّىٰ يُكْتَبَ عِنْدَ اللهِ كَذَّابًا»(١).

وقوله ﷺ: «آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ»(٢).

وقوله ﷺ: «رَأَيْتُ رَجُلَيْنِ أَتَيَانِي قَالا: الَّذِي رَأَيْتَهُ يُشَقُّ شِدْقُهُ فَكَذَّابٌ، يَكْذِبُ بِالْكَذْبَةِ تُحْمَلُ عَنْهُ حَتَّىٰ تَبْلُغَ الآفَاقَ، فَيُصْنَعُ بِهِ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ»(٣).

وغير ذلك مِن الآيات والأخبار في ذمّ الكذب، والتشديد في شأنه وخطره.

= ويبقىٰ النظر في الحديث هل يكون مِن جنس الأخبار التي لم تثبت وعليها العمل، محل بحث، والله تعالىٰ أعلم.

[انظر: جامع الترمذي (حديث ٢٠٥٢)، والعلل الصغير، له (ص٤٩)، وشرح مشكل الآثار (٧/ ٣٧٠)، والجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (٤/ ٣٨٣)، والعلل له (مسألة ١٩٤٠)، والكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي (٦/ ٢٠٠)، والعلل، للدارقطني (٥/ ٣١٣)، وتهذيب الكمال (١٢/ ٥٧٨، ٥٨٥)، وتحفة الأشراف، للمزي (حديث ١٥٧٧٠)، وميزان الاعتدال، للذهبي (٥/ ١٥٠)، وسير أعلام النبلاء، له (٤/ ٣٧٨)، وشرح علل الترمذي، لابن رجب (١/ ١٣٠، ١٤٠)، وتهذيب التهذيب، لابن حجر (٢/ ١٨٢)، والمطالب العالية، له (١١/ ٦١٢)، وتقريب التهذيب، له (ترجمة ٢٨٣٠)، والحديث الحسن لذاته ولغيره دراسة استقرائية نقدية/ أ.د. خالد الدريس (٣/ ١١٧٤-١١٨٤، ١٣٥٣-١٣٦٩، ١٤١٦-١٤١٩)].

(١) أخرجه البخاري (حديث ٦٠٩٨)، ومسلم (حديث ٢٦٩٢) مِن حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.
(٢) أخرجه البخاري (حديث ٦٠٩٩)، ومسلم (حديث ٥١) مِن حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٣) أخرجه البخاري (حديث ٦١٠٠) مِن حديث سَمُرَة بن جُنْدُب رضي الله عنه.

وجه الإشكال:

أنه ورد عن النبي ﷺ إباحة الكذب في بعض الأحوال والأوقات، إلا أن ذلك يُخالف في الظاهر النصوص الثابتة الكثيرة في الحث علىٰ الصدق، والتحذير من الكذب، والتشديد في شأنه، علىٰ سبيل العموم، دون تخصيص لها في حال دون حال، أو وقت دون وقت، بل جاءت النصوص بالأمر بالصدق، والنهي عن الكذب عامة في جميع الأحوال والأوقات كلها، مما أورث ذلك للناظر إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: الطبري(١)، والطحاوي(٢)، والخطابي(٣)، والحَلِيمي(٤)، وابن بطّال(٥)، والبيهقي(٦)، وابن عبد البر(٧)، والسَّرَخْسِي(٨)، والغزالي(٩)، والبغوي(١٠)، وابن الجوزي(١١)، والقرطبي(١٢)، والعز بن عبد السلام(١٣)، والنووي(١٤)، . . . .

---

(١) تهذيب الآثار (٤/ ١٢١-١٥٠).
(٢) شرح مُشكل الآثار (٧/ ٣٥٦).
(٣) معالم السنن (٣/ ٣٠١)، وغريب الحديث (٢/ ١٦٥).
(٤) المنهاج في شعب الإيمان (٣/ ١٢).
(٥) شرح صحيح البخاري (٥/ ١٨٨-١٨٩)، (٨/ ٨٠).
(٦) الجامع لشعب الإيمان (٧/ ٤٦٠-٤٧٤).
(٧) التمهيد (٢٣/ ٤٦٤)، والاستذكار (١٠/ ٤٧٨).
(٨) المبسوط (٣٠/ ٢١١)، وانظر: حاشية ابن عابدين (٩/ ٦١٢-٦١٣).
(٩) إحياء علوم الدين (٥/ ٤٨٨-٤٩٤).
(١٠) شرح السنة (١٣/ ١١٣-١٢٠).
(١١) كشف المُشكل مِن حديث الصحيحين (٤/ ٤٥٩-٤٦١).
(١٢) المُفهم لِما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٦/ ٥٩٠-٥٩٢).
(١٣) القواعد الكبرىٰ (ص١٥٢).
(١٤) شرح صحيح مُسلم (٦/ ١٦/ ١٦٨)، والأذكار (ص٦٠٧)، ورياض الصالحين (ص٥٤١).

وابن مفلح(١)، وابن حجر(٢)، والعيني(٣)، والمُعلّمي(٤).

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلكي الجمع والترجيح، علىٰ النحو الآتي:

المسلك الأول: مسلك الجمع، ولهم فيه طريقان:

الطريق الأول: صرف الكذب الوارد في حديث أسماء رضي الله عنها -باستثناء أحوال من الكذب-، عن ظاهره، وتأويله بالمعاريض(٥).

---

(١) الآداب الشرعية (١/ ٤٤).

(٢) فتح الباري (٦/ ٥٧٥)، (٧/ ٢٨٤).

(٣) عمدة القاري (١٣/ ٣٨١).

(٤) إرشاد العامة إلىٰ معرفة الكذب وأحكامه، ضمن مجموع رسائل أصول الفقه (١٩/ ٢٤٢، ٢٥٣).

(٥) المَعارِيضُ: جمعُ مِعْراضٍ من التعريضِ، وهو خِلافُ التَّصْريح من القَولِ، يقال: عَرَفْتُ ذلك في مِعْرَاض كلامه، ومِعْرَضِ كلامِه. وأعراض الكلام ومعارِضُه ومعارِيضُه: كلامٌ يُشبه بعضُه بعضًا في المعاني، كالرجل تسأله: هل رأيتَ فلانًا؟ فيكره أن يكذب وقد رآه، فيقول: إنَّ فلانًا ليُرىٰ. والتعريض قد يكون بضرب الأمثال وذكر الألغاز في جملة المقال، والمعاريض: التورية بالشيء عن الشيء.

قال أبو عُبيد: «والمعاريض أن يريد الرجلُ أن يتكلم بالكلام الذي إن صَرَّحَ به كان كذبًا، فيُعارِضَه بكلام آخرَ يوافقُ ذلك الكلامَ في اللفظ، ويُخالفُه في المعنىٰ، فيَتوهمَ السامعُ أنّه أرادَ ذلك، وهذا كثير في الحديث». ومِن المعاريض: التعريض في خِطبة المرأة في عدتها، بأن يتكلّم بكلام يُشبه خِطبتها ولا يُصرّح به، نحو: إنكِ لجميلة، أو إنَّ فيكِ لبقيّة.

قال النووي -في باب التعريض والتَّورية من كتابه الأذكار-: «اعلم: أنَّ هذا البابَ من أهم الأبواب، فإنه مما يكثرُ استعمالُه وتعُمُّ به البلوىٰ، فينبغي لنا أن نعتنيَ بتحقيقه، وينبغي للواقفِ عليه أن يتأمّلَهُ ويعملَ به، وقد قدَّمنا في الكذب من التحريم الغليظ، وما في إطلاق اللسان من الخطر، وهذا البابُ طريقٌ إلىٰ السلامة من ذلك.

واعلم: أنَّ التَّوْرِيةَ والتعريضَ معناهما: أن تُطلقَ لفظًا هو ظاهرٌ في معنىٰ، وتريدَ به معنىٰ آخرَ يتناولُه ذلك اللفظُ، ولكنّه خلافُ ظاهره، وهذا ضربٌ من التَّغْريرِ والخِداع.

قال العلماءُ: فإن دعتْ إلىٰ ذلك مصلحةٌ شرعية راجحة علىٰ خِداع المُخاطَب، أو حاجةٌ لا مَنْدُوحةَ عنها إلا بالكذب، فلا بأسَ بالتعريض، وإن لم يكن شيءٌ من ذلك، فهو مكروهٌ وليس بحرام، =

وهو ظاهر اختيار محمد بن شهاب الزهري(١)، واختيار سفيان بن عُيينة -كما نسبه له ابن بطّال وظاهر كلامه المنقول عنه-(٢)، والطبري(٣)، والطحاوي(٤)، والأصيلي(٥)، والحَلِيمي(٦)، والمُهلب بن أبي صُفْرة(٧)،

= إلا أن يُتوصَّل به إلىٰ أخذ باطل أو دفع حق، فيصيرُ حينئذٍ حرامًا، هذا ضابطُ الباب».
وقال ابن تيمية: «المعاريض: وهي أن يتكلم الرجل بكلام جائز يقصد به معنىً صحيحًا، ويُوهم غيره أنه قصد به معنىً آخر».
[انظر: غريب الحديث لأبي عُبيد (٤/ ٢٨٧)، والسنن الكبير، للبيهقي (أثر ٢٠٨٨٣)، والنهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (٦/ ٢٧١٥) مادة (عرض)، ولسان العرب، لابن منظور (١٠/ ١٠٨) مادة (عرض)، والأذكار، للنووي (ص٦١٢). وانظر: بيان الدليل علىٰ بطلان التحليل، لشيخ الإسلام ابن تيمية، حيث بيّن المراد بالمعاريض بالتفصيل مع التمثيل لها، وحكمها، وكونها من الحيل الجائزة عند الحاجة إليها (ص١٧٧، ١٩٨)].

(١) ففي لفظ مسلم (حديث ٢٦٩٠) قال ابن شهاب: «وَلَمْ أَسْمَعْ يُرَخَّصُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَقُولُ النَّاسُ كَذِبٌ إِلا فِي ثَلاثٍ ...»، وقد أثبته الدارقطني من كلامه بهذا اللفظ كما في العلل (٩/ ٣٥٨). ثم قال: «ثم تلىٰ هذه الآية: ﴿وَلَا تَجۡعَلُواْ ٱللَّهَ عُرۡضَةٗ لِّأَيۡمَٰنِكُمۡ﴾ [البقرة: ٢٢٤]». قال الطحاوي في شرح مُشكل الآثار -عن هذه العبارة-: «فذكر تلك الأشياء، ثم قال: مما يقول الناس: إنه كذب. فأضاف الكذب إلىٰ قول الناس في تلك الأشياء، لا إلىٰ حقائق تلك الأشياء».

(٢) شرح صحيح البخاري (٨/ ٨٢)، وأخرج قول سفيان ابن عبد البر في التمهيد (٢٣/ ٤٦٨-٤٦٩)، وفهم ابن عبد البر مِن كلام سفيان وصنيعه أنه يُبيح صريح الكذب كما في الاستذكار (١٠/ ٤٧٩)، والأقرب هو ما ذكره ابن بطّال وهو ظاهر سياق كلامه المنقول أنه في المعاريض، كما رجح ذلك ابن تيمية بعد سياقه لكلام ابن عُيينة في بيان الدليل علىٰ بطلان التحليل (ص٢١٠) فقال: «فبيّن سفيان أنَّ هذا كله مِن المعاريض المُباحة مع تسميته كذبًا، وإن لم يكن في الحقيقة كذبًا».

(٣) تهذيب الآثار (٤/ ١٤٨).

(٤) شرح مُشكل الآثار (٧/ ٣٥٩، ٣٦٩).

(٥) كما عزاه له ابن حجر في فتح الباري (٦/ ٥٧٦).
والأصيلي هو أبو محمد عبدالله بن إبراهيم الأصيلي، شيخ المالكية، عالم الأندلس، كتب بمكة عن أبي زيد الفقيه «صحيح البخاري»، كان من حفاظ مذهب مالك، ومن العالمين بالحديث وعلله ورجاله. مات سنة ٣٩٢هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٦/ ٥٦٠)].

(٦) المنهاج في شعب الإيمان (٣/ ١٢).

(٧) شرح صحيح البخاري، لابن بطّال (٨/ ٨٢).

وابن بطّال[١]، والماوَردي[٢]، والسَّرَخْسِي، وهو مذهب الأحناف[٣]، واختاره أيضًا شيخ الإسلام ابن تيمية[٤]، وابن القيم[٥]، والمُعلّمي[٦]، وغيرهم، وعزاه ابن بطّال إلىٰ جمهور العلماء[٧].

وهو ظاهر بعض الروايات عن الإمام أحمد، بل نصّ ابن مفلح أنه رواية عن الإمام أحمد[٨].

---

(١) شرح صحيح البخاري (٥/ ١٨٩).

(٢) أدب الدنيا والدين (ص٤٢٤).

(٣) المبسوط (٣٠/ ٢١١)، وانظر: حاشية ابن عابدين (٩/ ٦١٢-٦١٣).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٢٨/ ٢٢٣-٢٢٤)، وبيان الدليل علىٰ بطلان التحليل (ص١٧٦-١٧٧، ١٩٨-٢١٠).

(٥) إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان (١/ ٦٥٠)، وإعلام الموقعين (٤/ ١٥٧).

(٦) إرشاد العامة إلىٰ معرفة الكذب وأحكامه، ضمن مجموع رسائل أصول الفقه (١٩/ ٢٦٢)، وحقيقة التأويل ضمن مجموع رسائل العقيدة (٦/ ١٤-٢١).

(٧) شرح صحيح البخاري (٨/ ٨٢).

(٨) حكىٰ ابن مفلح في الآداب الشرعية الخلاف في روايات الإمام أحمد في هذا الباب، فذكر رواية ابن منصور -كما في الآداب الشرعية (١/ ٥٥)-، وهي في مسائل إسحاق الكوسج (مسألة ٣٣٥٨) قال إسحاق بن منصور: قلت: قوله: «رخص في الكذب في ثلاث»؟ قال -يعني الإمام أحمد-: «وما بأس به علىٰ ما قيل في الحديث». قال إسحاق: «كما جاء. وليس يكذب إذا اتبع ما جاء». اهـ. ثم نقل ابن مفلح رواية حنبل عن الإمام أحمد -كما في الآداب الشرعية (١/ ٥٥)- أنه قال: «الكذبُ لا يصلح منه جدٌّ ولا هزلٌ»، قلتُ له -القائل حنبل-: فقول النبي ﷺ: «إلا أن يكون يُصلح بين اثنين، أو رجل لامرأته، يُريد بذلك رضاها»؟ قال: «لا بأس به، فأما ابتداء الكذب فهو منهيٌّ عنه. وفي الحرب كذلك، قال النبي ﷺ: «الحرب خدعة»، وكان النبي ﷺ إذا أراد غزوة ورّىٰ بغيرها، لم ير بذلك بأسًا في الحرب، فأما الكذب بعينه فلا، قال النبي ﷺ: «الكذب مُجانب الإيمان» . . .». اهـ.

قال ابن مفلح -بعد ذكره لرواية ابن منصور وحنبل- (١/ ٥٦): «فقد نصّ علىٰ إباحة الكذب في ثلاثة أشياء، لكن هل هو التورية أو مطلقًا؟ ورواية حنبل تدل علىٰ تحريم ابتداء الكذب، ورواية ابن منصور ظاهرة في الإطلاق، فصارت المسألتان علىٰ روايتين، والإطلاق ظاهر كلام الأصحاب».

وقال في الفروع (١١/ ٣٣٤) -في سياق كلامه عن الكذب-: «ويباح لإصلاح وحرب وزوجة للخبر . . . وهو التورية في ظاهر نقل حنبل، وظاهر نقل ابن منصور والأصحاب مطلقًا». وعلّق عليه المرداوي في التصحيح فقال: «يعني إذا قلنا: يباح الكذب في مواضعه فهل هو التورية أو مطلقًا؟ =

ومن أدلة أصحاب هذا الطريق:

الدليل الأول: التمسك بالقاعدة الكلية، التي تظاهرت نصوص الكتاب والسنة وإجماع الأُمّة عليها، وهي: تحريم الكذب.

والدليل الثاني: أنَّ القصص القرآني، والوقائع النبوية، المشتملة علىٰ ألفاظ وأفعال محتملة في ظاهرها الكذب، كلها مِن باب المعاريض، فمن ذلك:

أ. قوله ﷺ: «لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَطُّ إِلا ثَلاثَ كَذَبَاتٍ؛ ثِنْتَيْنِ فِي ذَاتِ اللهِ؛ قَوْلُهُ: ﴿فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩]، وَقَوْلُهُ: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وَوَاحِدَةٌ فِي شَأْنِ سَارَةَ»(١).

بوّب علىٰ هذا الحديث ابن حِبان في صحيحه فقال: «ذِكْرُ الْخَبَرِ الدَّالِّ عَلَىٰ إِبَاحَةِ قَوْلِ الْمَرْءِ الْكَذِبَ فِي الْمَعَارِيضِ يُرِيدُ بِهِ صِيَانَةَ دِينِهِ وَدُنْيَاهُ»(٢).

= أطلق الخلاف، والصواب هو القول الثاني هو ظاهر الأحاديث. وقال في الآداب: مهما أمكن المعاريض حرم الكذب، وهو ظاهر كلام غير واحد، وصرَّح به آخرون؛ لعدم الحاجة إذن. وظاهر كلام أبي الخطاب الجواز ولو أمكن المعاريض والظاهر أنه مراد انتهىٰ. ونصر في موضع آخر ظاهر كلام الأصحاب والأحاديث».

وقد رجح ابن مفلح في الآداب (١/ ٥٦) أنه صريح الكذب -بعد نقله الخلاف المتقدم- فقال: «ولهذا استثنوه من الكذب المُحرم -أعني الإمام أحمد والأصحاب- كما استثناه الشارع، فيجب أن يكون المراد التصريح، وأيضًا التعريض يجوز في المشهور في غير هذه الثلاثة بلا حاجة، فلا وجه إذًا لاستثناء هذه الثلاثة واختصاص التعريض بها، والله أعلم».

ومن الروايات عن الإمام أحمد المُحتملة وتشهد لرواية حنبل -والله أعلم-: رواية مثنىٰ الأنباري، قال: قلتُ لأبي عبدالله أحمد: كيف الحديث الذي جاء في المعاريض؟ فقال: المعاريض لا تكون في الشراء والبيع، تكون في الرجل يُصلح بين الناس أو نحو هذا. اهـ. [بيان الدليل علىٰ بطلان التحليل، لابن تيمية (ص٢٠٠)، وإعلام الموقعين (٤/ ١٥٠)].

قال ابن مُفلح مُعلقًا علىٰ هذا النص: «فلعلَّ ظاهره أنَّ المعاريض فيما استثناه الشرع من الكذب، ولا تجوز المعاريض في غيرها». الآداب الشرعية (١/ ٤٦). وانظر: غذاء الألباب لشرح منظومة الآداب، للسفّاريني (١/ ٣٧٣).

(١) أخرجه البخاري (حديث ٣٣٦٠، ٣٣٦١)، ومسلم (حديث ٢٤٤٧) مِن حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) قبل حديث (٥٧٣٧).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والثلاث معاريض وملاحن، فإنه قصد باللفظ ما يُطابقه في عنايته[(١)]، لكن لما أفهم المُخاطب ما لا يُطابقه سُمّي كذبًا»[(٢)].

ب. قصة قتل كعب بن الأشرف الذي آذىٰ الله ورسوله، فإن محمد بن مَسْلمة ﷺ قال للنبي ﷺ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَتُحِبُّ أَنْ أَقْتُلَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَأْذَنْ لِي أَنْ أَقُولَ شَيْئًا، قَالَ: «قُلْ». فَأَتَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ فَقَالَ: إِنَّ هَذَا الرَّجُلَ قَدْ سَأَلَنَا صَدَقَةً، وَإِنَّهُ قَدْ عَنَّانَا . . . الحديث[(٣)].

حمل المُهلّب بن أبي صُفْرة ما قاله محمد بن مسلمة علىٰ التورية ومعاريض الكلام[(٤)]، وقال ابن القيم -في سياق ذكره للأجوبة عن الإشكال الوارد علىٰ الحديث-: «أن ذلك النيل والكلام لم يكن صريحًا بما يتضمنُ كفرًا، بل تعريضًا وتوريةً فيه مقاصد صحيحةٌ موهمة موافَقَته في غرضه، وهذا قد يجوز في الحرب الذي هو خدعة»[(٥)].

---

(١) كذا في المطبوع: (عنايته)، ولعلها: (غايته) كما في مجموع الفتاوىٰ (٢٨/ ٢٢٣) ما يدل علىٰ ذلك حيث قال: «فالكذب علىٰ الشخص حرام كله، سواء كان الرجل مسلمًا أو كافرًا، برًا أو فاجرًا، لكن الافتراء علىٰ المؤمن أشد، بل الكذب كله حرام. ولكن تباح عند الحاجة الشرعية «المعاريض»، وقد تُسمىٰ كذبًا؛ لأن الكلام يعني به المتكلم معنىٰ، وذلك المعنىٰ يُريد أن يُفهمه المخاطب، فإذا لم يكن علىٰ ما يعنيه فهو الكذب المحض، وإن كان علىٰ ما يعنيه ولكن ليس علىٰ ما يفهمه المخاطب، فهذه المعاريض، وهي كذب باعتبار الأفهام، وإن لم تكن كذبًا باعتبار الغاية السائغة . . .». ثم ذكر كذبات إبراهيم ﷺ، وبيّن أنها من المعاريض.

(٢) الدليل علىٰ بطلان التحليل، لابن تيمية (ص١٧٧)، والمُعلمي تعقب القول بأنها من المعاريض في رسالته إرشاد العامة إلىٰ معرفة الكذب وأحكامه، ضمن مجموع رسائل أصول الفقه (١٩/ ٢٤٣)، لكنه في رسالته الأخرىٰ حقيقة التأويل ضمن مجموع رسائل العقيدة (٦/ ١٧) جعلها من المعاريض.

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٤٠٢٦)، ومسلم (حديث ١٨٤٩) مِن حديث جابر ﷺ.

(٤) كما نقله ابن بطّال في شرح صحيح البخاري (٥/ ١٨٩)، وانظر فتح الباري، لابن حجر (٧/ ٢٨٤).

(٥) بدائع الفوائد (٣/ ١١٧٢)، ثم ذكر جوابًا آخر بعده: «أن هذا الكلام والنيل كان بإذنه ﷺ والحقُّ له، وصاحبُ الحق إذا أذن في حقه لمصلحة شرعية عامة لم يكن ذلك محظورًا». وقد ذكر ابن بطّال نحو هذا الجواب، في شرح صحيح البخاري (٥/ ١٨٩).

ت. قصة الحجاج بن عِلاط ﷺ، عن أنس ﷺ قال: لَمَّا افْتَتَحَ رَسُولُ اللهِ ﷺ خَيْبَرَ، قَالَ الْحَجَّاجُ بْنُ عِلاطٍ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ لِي بِمَكَّةَ مَالا، وَإِنَّ لِي بِهَا أَهْلا، وَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ آتِيَهُمْ، فَأَنَا فِي حِلٍّ إِنْ أَنَا نِلْتُ مِنْكَ أَوْ قُلْتُ شَيْئًا؟ فَأَذِنَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنْ يَقُولَ مَا شَاءَ . . . الحديث[1].

وقيل فيها ما قيل في قصة كعب بن الأشرف، قال ابن القيم -عن هذه القصة-: «وفيه دليل علىٰ أن الكلام إذا لم يُرد به قائلة معناه، إما لعدم قصده، أو لعدم علمه به، أو أنه أراد به غيرَ معناه، لم يلزمه مالم يُرده بكلامه، وهذا هو دين الله الذي أرسل به رسوله، ولهذا لم يلزم المُكره علىٰ التكلم بالكفر الكفرُ، ولم يلزم زائلَ العقل بجنون أو نوم أو سكر ما تكلم به، ولم يلزم الحجاجَ بن عِلاط حكمُ ما تكلم به؛ لأنه أراد به غير معناه، ولم يعقد قلبه عليه»[2]، وعدّه في «الطرق الحكمية» من جملة المعاريض الواردة في السنة[3].

ث. قصة طريق هجرة النبي ﷺ، قال أنس ﷺ: «أَقْبَلَ نَبِيُّ اللهِ ﷺ إِلَىٰ الْمَدِينَةِ وَهُوَ مُرْدِفٌ، أَبَا بَكْرٍ، وَأَبُو بَكْرٍ شَيْخٌ يُعْرَفُ، وَنَبِيُّ اللهِ ﷺ شَابٌّ

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (حديث ١٠٥٣١)، وأحمد (حديث ١٢٤٠٩)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٨٩٠٠)، وابن حبان في صحيحه (حديث ٤٥٣٠)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ١٨٤٩٨) من طريق معمر، عن ثابت البُناني، عن أنس ﷺ، به، نحوه.
وهذا إسناد صحيح رجاله ثقات. [انظر: تقريب التهذيب (ترجمة ٨١٠، ٦٨٠٩)].
قال ابن كثير: «وهذا الإسناد علىٰ شرط الشيخين، ولم يخرجه أحدٌ من أصحاب الكتب الستة سوىٰ النسائي». [البداية والنهاية (٦/ ٣٤٨)].
وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (حديث ١٠٢١٠): «رواه أحمد وأبو يعلىٰ والبزار والطبراني، ورجاله رجال الصحيح».
وصحح إسناده المُعلّمي، كما في رسالته: إرشاد العامة إلىٰ معرفة الكذب وأحكامه، ضمن مجموع رسائل أصول الفقه (١٩/ ٢٥٨).
(٢) إعلام الموقعين (٥/ ٣٠٧).
(٣) (١/ ٩٦)، وفي زاد المعاد ظاهر كلامه أنه كذب صريح، لكنه جاز للضرورة (٣/ ٣٥٠)، وانظر: بيان الدليل علىٰ بطلان التحليل، لابن تيمية (ص٢٠٨).

لا يُعْرَفُ، قَالَ: فَيَلْقَىٰ الرَّجُلُ أَبَا بَكْرٍ فَيَقُولُ: يَا أَبَا بَكْرٍ، مَنْ هَذَا الرَّجُلُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْكَ؟ فَيَقُولُ: هَذَا الرَّجُلُ يَهْدِينِي السَّبِيلَ. قَالَ: فَيَحْسِبُ الْحَاسِبُ أَنَّهُ إِنَّمَا يَعْنِي الطَّرِيقَ، وَإِنَّمَا يَعْنِي سَبِيلَ الْخَيْرِ . . .». الحديث(١).

وهذا إقرار من النبي ﷺ لكلام الصديق رضي الله عنه، وهو مِن جملة المعاريض كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية(٢).

ج. قصة أخذ وائل بن حُجْر رضي الله عنه: عَنْ سُوَيْدِ بْنِ حَنْظَلَةَ رضي الله عنه، قَالَ: خَرَجْنَا نُرِيدُ رَسُولَ اللهِ ﷺ وَمَعَنَا وَائِلُ بْنُ حُجْرٍ، فَأَخَذَهُ عَدُوٌّ لَهُ، فَتَحَرَّجَ النَّاسُ أَنْ يَحْلِفُوا، وَحَلَفْتُ أَنَّهُ أَخِي، فَخَلَّىٰ عَنْهُ، فَأَتَيْنَا رَسُولَ اللهِ ﷺ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: «أَنْتَ كُنْتَ أَبَرَّهُمْ وَأَصْدَقَهُمْ، صَدَقْتَ، الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ»(٣).

وفي هذا تصحيح مِن النبي ﷺ للمعاريض مع اليمين عند الحاجة والضرورة إليها، كما نبّه علىٰ ذلك ابن قدامة، كما أنَّ أبا داود ترجم له في سننه: باب المعاريض في اليمين، وبنحوه ابن ماجه والبيهقي(٤).

فحاصل ما ورد في هذا الباب مِن الأخبار مِن جنس المعاريض(٥)،

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٣٩٠٣).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢٨/ ٢٢٤)، وبيان الدليل علىٰ بطلان التحليل، لابن تيمية (ص١٩٨)، وانظر: الصواعق المرسلة لابن القيم (٢/ ٥٠٤).

(٣) أخرجه أحمد (حديث ١٦٧٢٦)، وأبو داود (حديث ٣٢٣٧)، وابن ماجه (حديث ٢١١٦)، والحاكم في المستدرك (حديث ٨٠٣١)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٢٠٠٥٨). قال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يُخرّجاه».

(٤) انظر: سنن أبي داود (حديث ٣٢٣٧)، وسنن ابن ماجه (حديث ٢١١٦) باب: مَن ورَّىٰ في يمينه، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٢٠٠٥٨) باب: الحلف علىٰ التأويل فيما بينه وبين الله تعالىٰ، والمغني (١٣/ ٤٩٨).

(٥) انظر: صحيح البخاري حيث ترجم: بَابٌ: المَعَارِيضُ مَنْدُوحَةٌ عَنِ الكَذِبِ، ثم ساق جملة مِن الأخبار التي تدل علىٰ هذا المعنىٰ (حديث ٦٢١٥)، وصحيح ابن حبان حيث ترجم: ذِكْرُ الْخَبَرِ الدَّالِّ عَلَىٰ إِبَاحَةِ قَوْلِ الْمَرْءِ الْكَذِبَ فِي الْمَعَارِيضِ يُرِيدُ بِهِ صِيَانَةَ دِينِهِ وَدُنْيَاهُ، ثم ذكر حديث كذبات =

وعليه فهو الذي رخّصت فيه السنة، ثم إنَّ الكذب يرد بمعنىٰ معاريض الكلام والتّورية في اللغة[١]، وكذا مِن جهة الاصطلاح[٢]، ولذا فيُحمل الاستثناء من الكذب في الحديث علىٰ المعاريض والتورية، كما نبّه علىٰ ذلك الطبري والطحاوي وغيرهما[٣].

والدليل الثالث: حديث أمّ كلثوم رضي الله عنها: «لَيْسَ الْكَذَّابُ الَّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ، فَيَنْمِي خَيْرًا أَوْ يَقُولُ خَيْرًا» متفق عليه[٤].

فقوله: «فَيَنْمِي خَيْرًا»: قال ابن الأثير: «يقال: نَمَيْتُ الحديثَ أَنْمِيه، إذا بَلَّغْتَه علىٰ وجْه الإصلاح وطَلبِ الخَير، فإذا بَلَّغْتَه علىٰ وجه الإفساد والنَّميمة، قُلْتَ: نَمَّيتُه، بالتشديد. هكذا قال أبو عُبيد وابن قُتَيْبة وغيرُهما مِن العلماء»[٥].

فهذا الحديث صريح في نفي الكذب عمن يُصلح بين الناس، فيقول خيرًا أو ينمي خيرًا، وأنَّ استعمال المعاريض في الصلح ونحوه عند الحاجة إليها، ليست من الكذب الذي يأثم به صاحبه، وإن كان قد يُطلق عليها الكذب مِن وجه، لكن لا يُوصف من استعمل المعاريض عند الحاجة إليها بالكذب[٦].

= إبراهيم عليه السلام (حديث ٥٧٣٧)، وترجم: ذِكْرُ الإِبَاحَةِ لِلْمَرْءِ اسْتِعْمَالَ الْكِنَايَاتِ فِي الأَلْفَاظِ عَلَىٰ سَبِيلِ التَّشْبِيهِ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الأَشْيَاءُ فِي الْحَقِيقَةِ، ثم ذكر بعضًا مما ذكره البخاري في المعاريض (حديث ٥٧٩٨). وانظر: تهذيب الآثار، للطبري (٤/ ١٣٦، ١٤٤)، وشرح مُشكل الآثار، للطحاوي (٧/ ٣٥٩، ٣٦١، ٣٦٦)، وأدب الدنيا والدين، للماوردي (ص٤٢٤)، والمغني (١٣/ ٤٩٧-٥٠١)، وبيان الدليل علىٰ بطلان التحليل، لشيخ الإسلام (ص١٧٥-١٧٧، ١٩٨)، والآداب الشرعية، لابن مفلح (١/ ٤٦-٤٩).

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٨/ ٣٥٩٧)، ولسان العرب (١٣/ ٣٩)، مادة: (كذب).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ، لشيخ الإسلام (١٩/ ١٥٩)، (٢٨/ ٢٢٣)، وبيان الدليل علىٰ بطلان التحليل، له (ص١٧٧).

(٣) انظر: تهذيب الآثار (٤/ ١٤٨-١٥٠)، وشرح مُشكل الآثار (٧/ ٣٦٥-٣٧١).

(٤) أخرجه البخاري (حديث ٢٧٠٩)، ومسلم (حديث ٢٦٩٠).

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر (٩/ ٤٢٨٠) مادة: (نما).

(٦) انظر: شرح مُشكل الآثار، للطحاوي (٧/ ٣٥٩، ٣٦٩).

قال ابن حجر -عند حديث أم كلثوم رضي الله عنها-: (قال العلماء: المراد هنا أنه يُخبر بما علمه من الخير، ويسكت عما علمه من الشر، ولا يكون ذلك كذبًا؛ لأن الكذب الإخبار بالشيء علىٰ خلاف ما هو به، وهذا ساكت، ولا يُنسب لساكت قول)[(١)].

وقال المُعلّمي: «أما حديث: «ليس الكذاب . . .» فهذا التركيب يأتي في الكلام علىٰ وجهين:

الأول: أن يقصد به بيان أن حصول مدلول خبر ليس، منافٍ لحصول مدلول اسمها علىٰ الكمال . . .».

ثم مثّل له بحديث: «لَيْسَ الْمُؤْمِنُ بِالطَّعَّانِ، وَلا اللَّعَّانِ، وَلا الْفَاحِشِ، وَلا الْبَذِيءِ»[(٢)].

---

(١) فتح الباري (٦/ ٥٧٥).

(٢) أخرجه أحمد (حديث ٣٩٤٨)، والبخاري في الأدب المفرد (حديث ٣١٢)، وابن حبان في صحيحه (حديث ١٩٢)، والحاكم في المستدرك (حديث ٣٠)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٢٠٨٣١) مِن طريق أبي بكر بن عيَّاش، عن الحسن بن عمرو الْفُقَيْمِيّ، عَنْ محمد بن عبد الرحمن بن يزيد، عن أبيه، عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.
وأخرجه أبو بكر بن أبي شيبة في المصنّف (حديث ٣٢٣٥١)، وأحمد (حديث ٣٨٣٩)، والترمذي (حديث ٢٠٩٢)، والحاكم في المستدرك (حديث ٢٩)، مِن طريق محمد بن سابق، عن إسرائيل، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.
قال علي بن المديني: «هذا منكر من حديث إبراهيم عن علقمة، وإنما هذا من حديث أبي وائل من غير حديث الأعمش». [تاريخ بغداد، للخطيب (٣/ ٢٩٥)، وتهذيب التهذيب لابن حجر (٣/ ٥٦٧)].
وبيّن الدارقطني في العلل (٢/ ٣٢٤) أنَّ رواية أبي وائل الصواب فيها الوقف.
وقال أبو بكر بن أبي شيبة: «إن كان محمد بن سابق حفظه فهو غريب». [تاريخ بغداد، للخطيب (٣/ ٢٩٥)، وتهذيب التهذيب لابن حجر (٣/ ٥٦٧)].
قال الترمذي: «هذا حديث حسنٌ غريب. وقد رُوي عن عبدالله من غير هذا الوجه».
والذي أعلّه الأئمة هو طريق محمد بن سابق، عن إسرائيل، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة، به، وأما الطريق الآخر طريق الحسن بن عمرو الْفُقَيْمِيّ، عن محمد بن عبد الرحمن بن يزيد، عن أبيه، به، فقد صححه الألباني، وتعقب الحاكم في قوله: «علىٰ شرطهما»، فقال: «قلت: بل هو =

وبيَّن أنَّ المعنىٰ: أنَّ كل واحدة مِن هذه الخصال تُنافي كمال الإيمان، فكثرة الطعن في أعراض الناس تنافي كمال إيمان الطاعن، ثم قال: «وقِسْ علىٰ ذلك».

ثم مثّل له أيضًا بحديث: «لَيْسَ الْمُؤْمِنُ الَّذِي يَشْبَعُ، وَجَارُهُ جَائِعٌ إِلَىٰ جَنْبِهِ»(١).

ثم بيّن معنىٰ حديث أم كلثوم رضي الله عنها علىٰ هذا الوجه فقال: «إن حُمل علىٰ الوجه الأول، فالمعنىٰ: أن جريان عادة الرجل بالسعي للإصلاح بين الناس، فيقول الخير، ويَنْمي الخير، ينافي أن يكون كذابًا، فإن الكذاب هو مَن كثر كذبه، وفحش، فصار سجية له. وفي حديث «الصحيحين»: «وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ

= صحيح فقط، ليس علىٰ شرطهما، فإن محمد بن عبد الرحمن بن يزيد، لم يُخرجا له، وأبو بكر بن عياش لم يُخرج له مسلم». السلسلة الصحيحة (١/ ٦٣٦) (حديث ٣٢٠).

وقال الحاكم -عن طريق محمد بن سابق، عن إسرائيل، به-: «هذا حديث صحيح علىٰ شرط الشيخين، فقد احتجا بهؤلاء الرواة عن آخرهم، ثم لم يخرجاه، وأكثر ما يمكن أن يقال فيه: إنه لا يوجد عند أصحاب الأعمش، وإسرائيل بن يونس السبيعي كبيرهم وسيدهم، وقد شارك الأعمش في جماعة من شيوخه، فلا ينكر له التفرد عنه بهذا الحديث. وللحديث شاهد آخر علىٰ شرطهما . . .». ثم ساقه من طريق الحسن بن عمرو الْفُقَيْمِيّ، ثم قال: «وللحديث شاهد ثان، عن إبراهيم النخعي لا بد من ذكره وإن لم يكن إسناده علىٰ شرط الشيخين . . .». ثم ساقه من طريق ابن أبي ليلىٰ عن الحكم، عن إبراهيم، عن علقمة، به، نحوه (حديث ٣١)، ثم قال: «محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلىٰ وإن كان ينسب إلىٰ سوء الحفظ، فإنه أحد فقهاء الإسلام وقضاتهم، ومن أكابر أولاد الصحابة والتابعين من الأنصار رحمة الله عليهم». فالحاكم صححه من الطريقين.

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (حديث ٣٢٣٧٣)، وعبدُ بن حُميد -كما في المنتخب من مسنده- (حديث ٦٩٤)، والبخاري في الأدب المُفرد (حديث ١١٢)، وأبو يعلىٰ في المسند (حديث ٢٦٩٩)، والطبراني (حديث ١٢٧٤١)، والحاكم في المستدرك (حديث ٧٥١٣)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ١٩٧٠٠) مِن حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

قال الحاكم: «هذا حديثٌ صحيح الإسناد، ولم يُخرّجاه. وشاهده حديث عمر مع سعد لمَّا بنىٰ القصر . . .» ثم ساقه بسنده. قلتُ: وصححه الألباني بشواهده في السلسلة الصحيحة (حديث ١٤٩).

يَكْذِبُ، وَيَتَحَرَّىٰ الْكَذِبَ، حَتَّىٰ يُكْتَبَ عِنْدَ اللهِ كَذَّابًا»[(١)] . . . وفوق هذا، فإنما يعتاد السعي بالإصلاح من يرجو أن يتيسر له ذلك، وإنما يتيسر لمن عُرف بالصدق، واشتهر به؛ لأنه هو الحريّ بأن يقبل كل من الخصمين قوله، ويعتمد علىٰ خبره، ومن عُرف بالكذب وشُهِر به بعيد عن ذلك».

ثم قال: «فإن قيل: فما فائدة الحديث علىٰ هذا الوجه؟

قلت: من فائدته إرشاد المتخاصمين إلىٰ أن يقبل كلٌّ منهما كلام المصلح الذي عُرف باعتياد الإصلاح، وقول الخير، ونمي الخير، ويعتمد علىٰ خبره؛ لأن تلك الحال شاهدة له أنه ليس بكذاب.

وعلىٰ هذا الوجه لا يكون في الحديث ما يدل علىٰ الرخصة.

وكما أن حديث: «ليس المؤمن بالطعان . . .»، وحديث: «ليس المؤمن بالذي يشبع، وجاره جائع إلىٰ جنبه»، لا يقتضيان نفي الإيمان البتة، ولا إثباته في الجملة، فكذلك هذا الحديث لا يقتضي نفي الكذب البتة عمن اعتاد الإصلاح وقول الخير ونمي الخير، ولا إثبات الكذب في الجملة.

وكما أن ذينك الحديثين لا يقتضيان أنه علىٰ فرض ثبوت الإيمان في الجملة لا حكم له، والأدلة الأخرىٰ تقتضي أن له حكمًا، وأنه نافعٌ في الدنيا والآخرة، فكذلك هذا الحديث لا يقتضي أنه علىٰ فرض ثبوت الكذب في الجملة ممن اعتاد الإصلاح لا حكم له، فيطلب حكمه من الأدلة الأخرىٰ، والأدلة العامة في تحريم الكذب تتناوله».

وأما الوجه الآخر، فقال المعلمي: «والوجه الثاني: أن يُقصد به أن حصول مدلول خبر ليس، لا يحصل به مدلول اسمها علىٰ الكمال».

ثم مثّل له بحديث: «لَيْسَ الْغِنَىٰ عَنْ كَثْرَةِ الْعَرَضِ، وَلَكِنَّ الْغِنَىٰ غِنَىٰ النَّفْسِ»[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٦٠٩٨)، ومسلم (حديث ٢٦٩٢) مِن حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٦٤٥٤)، ومسلم (حديث ١٠٦٢) مِن حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

فالمعنىٰ -كما قال-: أنَّ كثرة العرض لا يحصل بها الغنىٰ الكامل.

ثم بيّن معنىٰ الحديث علىٰ هذا الوجه فقال: «وإن حُمل علىٰ الوجه الثاني، فالمعنىٰ أن اعتياد الرجل الإصلاحَ فيقول الخير وينمي الخير، لا يكفي وحده لأن يكون كذابًا.

ثم يكون فيه احتمالان:

الأول: أن يكون المعنىٰ: أن هذا ليس بالكذاب الراسخ في الكذب، وإن كان فيما يقوله وينميه من الخير ما هو كذب. فعلىٰ هذا لا يكون في الحديث دلالة . . .»[1].

ثم بقية الكلام مفقود من المطبوع.

قلتُ: وعلىٰ طريقة أصحاب هذا الطريق من تأويل الكذب، وحمله علىٰ المعاريض، يكون هذا الاحتمال، بأنَّ ما يقوله المُصلح من الكلام الذي في ظاهره مخالف للواقع، لكونه أبطن الحقيقة، هو من جنس معاريض الكلام، حيث قد يُطلق عليها الكذب كما تقدم، والله أعلم.

وعلىٰ كلا الوجهين لا دلالة للحديث علىٰ استثناء الكذب من أصل التحريم لأجل الإصلاح ونحوه، إنما إن دل علىٰ شيء فهو ما يقع من المُصلح مِن معاريض الكلام، والله أعلم.

كما يدل علىٰ ذلك كلام ابن شهاب المُتقدم: «وَلَمْ أَسْمَعْ يُرَخِّصُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَقُولُ النَّاسُ كَذِبٌ إلا فِي ثَلاثٍ . . .»[2]، قال الطحاوي -عن هذه العبارة-: «فذكر تلك الأشياء، ثم قال: مما يقول الناس: إنه كذب. فأضاف الكذب إلىٰ قول الناس في تلك الأشياء، لا إلىٰ حقائق تلك الأشياء»[3]، فيكون الذي

---

(١) إرشاد العامة إلىٰ معرفة الكذب وأحكامه، ضمن مجموع رسائل أصول الفقه (١٩/ ٢٥٨-٢٦٢).
(٢) تقدم تخريجه ص: (٤٨١).
(٣) شرح مُشكل الآثار (٧/ ٣٧١).

أباحته السنة في هذه الأشياء ونحوها هو ما كان مِن معاريض الكلام، والله أعلم.

والدليل الرابع: الآثار الواردة عن السلف في المعاريض، وأنها تصون العبد من الوقوع في الكذب، مما يدل علىٰ حرمة الكذب مطلقًا، والتحذير منه، وأنه لم يُستثن منه شيء، وأنَّ الذي رُخّص فيه هو المعاريض كما حكاه الطبري(١)، ومن هذه الآثار:

أ. قال عمر بن الخطاب ﷺ: «إِنَّ فِي الْمَعَارِيضِ مَا يَكُفُّ أَوْ يُعِفُّ الرَّجُلَ عَنِ الْكَذِبِ»(٢).

ب. قال عمران بن حُصين ﷺ: «إِنَّ فِي الْمَعَارِيضِ لَمَنْدُوحَةً عَنِ الْكَذِبِ»(٣).

---

(١) تهذيب الآثار (٤/١٣٦، ١٤١، ١٤٤).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (أثر ٢٧٧٧٦)، وهنَّاد بن السَّرِيّ في الزهد (أثر ١٣٧٧)، والبخاري في الأدب المُفرد (أثر ٨٨٤)، والطبري في تهذيب الآثار (أثر ٢٤٢) والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (٧/ ٣٦٩)، والبيهقي في السنن الكبير (أثر ٢٠٨٧٩). كلهم مِن طريق سليمان التيمي، عن أبي عثمان، عن عمر ﷺ. قلتُ: وإسناده صحيح إلىٰ عمر ﷺ، فشيخ ابن أبي شيبة: معاذ بن معاذ بن نَصْر بن حَسّان العَنْبَري، وهو ثقة متقن، رواه عن: سليمان بن طَرْخان التيمي، وهو ثقة، رواه عن: أبي عثمان النهدي، وهو ثقة ثبْت عابد مخضرم، رواه عن عمر بن الخطاب ﷺ.
[انظر: تقريب التهذيب (ترجمة ٦٧٤٠، ٢٥٧٥، ٤٠١٧)].

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (أثر ٢٧٧٧٧)، والبخاري في الأدب المُفرد (أثر ٨٨٥)، والطبري في تهذيب الآثار (أثر ٩٤٣) والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (٧/ ٣٧٠)، والخرائطي في مساوئ الأخلاق ومذمومها (أثر ١٧٣)، والطبراني (أثر ١٨/ ٢٠١) كلهم مِن طريق شعبة، عن قتادة، عن مُطَرِّفِ بْنِ عبدالله بْنِ الشِّخِّيرِ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ ﷺ موقوفًا.
وأخرجه البيهقي في السنن الكبير (أثر ٢٠٨٨٠) مِن طريق سعيد بن أبي عَروبة، عن قتادة، عن مُطرّف، به، نحوه. وقال البيهقي: «هذا هو الصحيح موقوفٌ» ثم أخرجه بعده مرفوعًا.
وقال ابن حجر: «وأخرجه الطبري في «التهذيب» والطبراني في «الكبير» ورجاله ثقات، وأخرجه ابن عدي من وجه آخر عن قتادة مرفوعًا ووهاه. وأخرجه أبو بكر بن كامل في فوائده والبيهقي في الشعب من طريقه كذلك، وأخرجه ابن عدي أيضًا من حديث علي مرفوعًا بسند واهٍ أيضًا». [فتح الباري (١٤/ ٩٧)].

ت. قال عبدالله بن عباس رضي الله عنهما: «ما أحب أن لي بمعاريض الكلام كذا وكذا»[(١)].

ث. قال إبراهيم النخعي: «كان لهم كلام يتكلمون به إذا خشوا من شيء، يكلمون به الناس، يدرؤون عن أنفسهم، اتقاء الكذب»[(٢)]، وفي لفظ: «كان لهم كلام يتكلمون به في المعاريض»[(٣)].

هذه أهم أدلة أصحاب الطريق الأول جاءت متفرقة في كلامهم رحمهم الله تعالىٰ.

والطريق الثاني: التخصيص، ووجه ذلك: الأخذ بما دلّ عليه حديث أسماء بنت يزيد رضي الله عنها وما في معناه من الأخبار، وتخصيص تلك الأحوال والأوقات وما في معناها مِن عموم النهي عن الكذب، وأنَّ المراد في المستثنىٰ: صريح الكذب.

وهو اختيار الخطابي[(٤)]، وابن عبد البر[(٥)]، والغزالي[(٦)]،

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف (أثر ٢٧٧٧٨)، والطبري في تهذيب الآثار (أثر ٢٤٥) مِن طريق جرير، عن منصور، عن ابن عباس رضي الله عنهما، وعند ابن أبي شيبة: قال منصور: بلغني عن ابن عباس.
قلتُ: وهو الصواب، فإنَّ منصور بن المعتمر لم يرو عن ابن عباس رضي الله عنهما ولا غيره مِن الصحابة، كما نبّه علىٰ ذلك الذهبي في سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٠٢)، ومما يدل علىٰ أنَّ منصور بن المعتمر لم يسمعه من ابن عباس رضي الله عنهما، أنَّ الطبري أخرجه في تهذيب الآثار بعده (أثر ٢٤٦) عن محمد بن بشّار، عن ابن مهدي، عن الثوري، عن منصور، عن بعض أصحابه: ما يسرُّني أنَّ لي بمعاريض الكلام كذا وكذا. فيحتمل أنَّ منصور بن المعتمر سمعه مِن بعض أصحاب ابن عباس رضي الله عنهما، والله تعالىٰ أعلم.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف (أثر ٢٧٧٧٩)، والطبري في تهذيب الآثار (أثر ٢٣٤) مِن طريق جرير، عن منصور، عن إبراهيم.

(٣) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار (أثر ٢٣٥) مِن طريق ابن مهدي، عن الثوري، عن منصور، عن إبراهيم.

(٤) معالم السنن (٣/ ٣٠١)،

(٥) التمهيد (٢٣/ ٤٦٥)، والاستذكار (١٠/ ٤٧٩).

(٦) إحياء علوم الدين (٥/ ٤٨٨-٤٩٤).

وابن الجوزي(١)، والقرطبي(٢)، والعز بن عبد السلام(٣)، والنووي(٤)، وهو مذهب المالكية(٥)، والشافعية(٦)، والحنابلة -ورواية عن الإمام أحمد-(٧).

ومن أدلة أصحاب هذا الطريق:

الدليل الأول: التمسك بظاهر حديث أسماء بنت يزيد، وأم كلثوم رضي الله عنها -علىٰ القول بأنَّ الاستثناء من قولها مرفوعًا-، مِن أنَّ الكذب المُرخَّص فيه هو حقيقة الكذب وصريحه، كما نصَّ الحديث عليه(٨)، وهو الأصل في معناه.

والثاني: حديث أمّ كلثوم رضي الله عنها: «لَيْسَ الْكَذَّابُ الَّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ، فَيَنْمِي خَيْرًا أَوْ يَقُولُ خَيْرًا» متفق عليه(٩).

فقد استدلَّ بمجرّده ابن عبد البر بدون زيادة الاستثناء، علىٰ إباحة الكذب، فقال: «حسبك في هذا الباب بحديث ابن شهاب ...» فذكره، ونقل عن ابن عيينة ما يدلّ علىٰ أنه احتجّ به في إباحة الكذب -علىٰ الخلاف في المراد بكلام ابن عيينة-(١٠).

---

(١) كشف المُشكل مِن حديث الصحيحين (٤/ ٤٦٠).

(٢) المُفهم لِما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٦/ ٥٩٠-٥٩٢).

(٣) القواعد الكبرىٰ (ص١٥٢-١٥٣).

(٤) شرح صحيح مُسلم (٦/ ١٦/ ١٦٨)، والأذكار (ص٦٠٧)، ورياض الصالحين (ص٥٤١).

(٥) انظر: المقدمات المُمهّدات، لابن رُشد (٣/ ٤١١-٤١٣)، والذخيرة، للقرافي (٣/ ٣٣٩-٣٤٠).

(٦) انظر: الأذكار، للنووي (ص٦٠٨)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١/ ٢١٨)، وفتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين، للمَليباريّ الفنَّاني الشافعي (ص٤٤٢).

(٧) تقدم ص: (٤٩٩) حكاية الخلاف عن الإمام أحمد، وانظر: الآداب الشرعية، لابن مفلح (١/ ٥٥-٥٦)، والفروع له (١١/ ٣٣٤)، وكشاف القناع (١٥/ ٢٨٨)، وغذاء الألباب لشرح منظومة الآداب (١/ ٣٧٨).

(٨) انظر: المُفهم لِما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٦/ ٥٩١-٥٩٢).

(٩) أخرجه البخاري (حديث ٢٧٠٩)، ومسلم (حديث ٢٦٩٠).

(١٠) التمهيد (٢٣/ ٤٦٥)، والاستذكار (١٠/ ٤٧٩)، وانظر ما تقدم من عدم صحة نسبة ابن عيينة لأصحاب هذا الطريق، وأنَّ كلامه كان في المعاريض وليس صريح الكذب ص: (٤٩٨).

فيكون معنىٰ الحديث -كما تقدم نقله عن المعلمي في أحد الأوجه-: «أن هذا ليس بالكذاب الراسخ في الكذب، وإن كان فيما يقوله وينميه من الخير ما هو كذب»[(١)]، والكذب علىٰ ظاهره.

والثالث: أنَّ إباحة الكذب في مثل هذه الأحوال والأوقات مِن باب تحصيل المصالح، ودرء المفاسد، أو مِن باب ارتكاب أخف المفسدتين[(٢)].

والرابع: أنه لا تعارض بين العموم والخصوص كما هو معلوم عند العلماء، فتُخصّ عمومات النهي عن الكذب، بحديث أسماء وأم كلثوم رضي الله عنهما[(٣)].

المسلك الثاني: مسلك الترجيح:

وذلك باستصحاب عمومات النهي عن الكذب، والتمسك بها، وتقديمها علىٰ غيرها، والقول بعدم ثبوت ما ورد من إباحة الكذب في بعض الأحوال.

وقد حكىٰ هذا المسلك ابن جرير الطبري، فقال: «وقال آخرون: لا يصلح الكذب في شيء تصريحًا ولا تعريضًا، في جدٍّ ولا لعبٍ»[(٤)].

ثم نقله عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، وعون بن عبدالله بن عتبة بن مسعود، وإبراهيم النخعي.

قال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: «لا يَصْلُحُ مِنَ الْكَذِبِ جَدٌّ، وَلا هَزْلٌ»[(٥)].

---

(١) إرشاد العامة إلىٰ معرفة الكذب وأحكامه، ضمن مجموع رسائل أصول الفقه (١٩/٢٥٨-٢٦٢)، وانظر ما تقدم ص: (٥٠٨).

(٢) انظر: المُفهم لِما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٦/ ٥٩٢)، والقواعد الكبرىٰ، للعز بن عبد السلام (١/١٥٣)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١/ ٢١٨).

(٣) انظر: المُفهم لِما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٦/ ٥٩٢).

(٤) تهذيب الآثار (٤/١٤٦).

(٥) رُوي مرفوعًا وموقوفًا عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه مِن طُرق متعددة، وقد صححه مِن طريق أبي عوانة، عن أبي إسحاق، عن أبي الأحوص، عن عبدالله رضي الله عنه موقوفًا: الحافظ ابن حجر، كما في المطالب العالية من مسند مُسدد (١١/٦٢٦)، وقال الحاكم في المستدرك (حديث ٤٤٥) -بعد أن ساق الحديث مرفوعًا مطولًا-: «وَإِنَّمَا تَوَاتَرَتِ الرِّوَايَاتُ بِتَوْقِيفِ أَكْثَرِ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ». =

وجاء في لفظ آخر عنه قال: «الكذب لا يَحلّ منه جِدٌّ ولا هزْل، اقرؤا إن شئتم: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، -وهي في قراءة عبدالله رضي الله عنه: ﴿وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾-، فهل ترون مِن رُخصة في الكذب؟»(١).

ونُقل عن إبراهيم النخعي هذا المعنىٰ، قال الأعمش: ذكرتُ لإبراهيم حديث أبي الضحىٰ، عن مسروق، أنه قال: «رُخِّص في الكذب في الإصلاح بين الناس»، فقال إبراهيم: كانوا لا يُرخّصون في الكذب في هزل ولا جِدٍّ(٢).

ونقل الطبري ضمن هذا القول عن عون بن عبدالله بن عتبة بن مسعود أنه نهىٰ أحد أولاده عن كلام مُحتمل، مِن جملة معاريض القول في المزاح، ففيه قال ابنٌ لعون: دخلتُ مع أبي علىٰ عمر بن عبد العزيز، فخرج وعليه ثوب قد كان دخل فيه، فجعل الناس يقولون: هذا كساك أمير المؤمنين؟ فجعل يمسحه ويقول: جزىٰ الله أمير المؤمنين خيرًا. قال: فقال لي أبي: يا بُني، اتق الله، وإياك والكذب وما يشبهه(٣).

فحاصل هذا المسلك المنع مِن الكذب مُطلقًا.

وتقدم عند تخريج ما ورد من إباحة الكذب في بعض الأحوال عدم ثبوته مرفوعًا(٤)، والله تعالىٰ أعلم.

= والأثر أخرجه سعيد بن منصور في سننه (أثر ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠) مِن طرق آخرها أصحها كما بيّنه محقق الكتاب أ.د. سعد الحميد (٥/ ٢٩٧)، وقد خرّج شيخنا أ.د. سعد الحميد الأثر تخريجًا وافيًا هناك، وبيّن عدم صحته مرفوعًا، فلينظر.

(١) أخرجه عبدالله بن المُبارك في الزهد (أثر ١٤٠٠)، والطبري في تهذيب الآثار (٤/ ١٤٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (أثر ٤٤٥٥).

(٢) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار (٤/ ١٤٧)، وذكره ابن بطّال في شرح صحيح البخاري (٨/ ٨١).

(٣) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار (٤/ ١٤٧-١٤٨).

(٤) ص: (٤٩٣).

الخلاصة:

أنه بأيّ مسلك مِن مسلكي الجمع والترجيح يندفع الإشكال، ولله الحمد، إلا أنَّ القول بضعف حديث الاستثناء يُقوي مسلك الترجيح، لكن يُشكل عليه أخذ جماهير العلماء بمعناه، ولهذا يُمكن التقريب بين المسلكين، وبين الطريقين من مسلك الجمع، من خلال الآتي:

أولًا: تقدم عند تخريج حديث الاستثناء من الكذب، وإباحته في بعض الأحوال، أنَّ أسانيده لا تخلو من ضعف[1]، إلا أنَّ جماهير العلماء مِن المتقدمين والمتأخرين أخذوا بمعناه، واحتجّوا به، وكان عليه العمل عندهم.

كما أنَّ القول بثبوتها وعدمه مِن محالّ الاجتهاد، والخلاف فيه وارد، ولهذا لمَّا ذكر ابن جرير الطبري خلاف أهل العلم في المسألة قال: «إن قال لنا قائل: أخبرنا عن هذه الأخبار التي ذكرت عن رسول الله ﷺ من قِيله: «الحرب خُدْعة»، وأن الكذب فيها وفي المعنيين الآخرين اللذين رويت عنه أنه رخص فيهما الكذب، أسقيمة أم صحيحة؟ فإن كانت سقيمةً، فما الذي أسقمها؟ وإن كانت صحيحة فما وجهها؟ وما معناها؟ . . .»، فذكر الخلاف، ورجح ثبوتها مع تأويلها[2]، وبنحوه مَن تقدم ذكرهم مِن أصحاب المسلك الأول.

ثانيًا: أنَّ الجمع بين الأخبار ممكن، وليس بمُتعذّر، ولا يرجع علىٰ النصوص الأخرىٰ، والقواعد الشرعية العامة بالإبطال.

ثالثًا: كما يُمكن تحرير محلِّ النزاع بين أهل العلم في المسألة فيُقال:

١- اتفقوا علىٰ أنَّ الأصل في الكذب التحريم[3].

---

(١) ص: (٤٩٣).

(٢) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار (٤/ ١٣٤).

(٣) انظر: مراتب الإجماع، لابن حزم (ص٢٥٢)، والإقناع في مسائل الإجماع، لابن القطان الفاسِيّ (٤/ ٢٠٥١)، والأذكار، للنووي (ص٦٠٧).

٢- اتفقوا علىٰ إباحة الكذب الصريح عند الضرورة[١].

٣- اتفقوا علىٰ أنَّ المراد بالكذب في حق المرأة والرجل إنما هو فيما لا يُسقط حقًا عليه أو عليها، أو أخذ ما ليس له أو لها، وكذا في الحرب في غير تأمين العدو[٢].

٤- اختلفوا في غير الصور الثلاثة -الصلح، وما يكون بين الزوجين، والحرب-، مما هو في معناها هل هو داخل في الرخصة، بمعنىٰ أنه إذا احتاج للتعريض أو لصريح الكذب -علىٰ الخلاف- هل له ذلك؟ والأكثر أنَّ ما في معناها داخل فيها[٣].

لأنَّ مَن قال إنَّ المباح هو المعاريض، فعندهم المعاريض مباحة عند الحاجة مطلقًا، ومَن قال إنَّ المباح هو صريح الكذب، قاس علىٰ الثلاثة ما يكون في معناها، من تحصيل المصالح ودفع المفاسد[٤].

٥- اختلفوا عند الحاجة إلىٰ الكذب لأجل تحصيل مصلحة، أو درء مفسدة -ومنها الصور الثلاثة-، فالجميع علىٰ أن له التصرف بما فيه جلب المصلحة أو درء المفسدة، لكن الفريق الأول -وهم أصحاب الطريق الأول-: أباحوا له معاريض الكلام لِما فيها من السعة عن الكذب، والفريق الثاني -وهم أصحاب الطريق الثاني-: أباحوا له صريح الكذب.

---

(١) انظر: تهذيب الآثار، للطبري (٤/ ١٤٩-١٥٠)، وإكمال المُعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض (٨/ ٧٧-٧٨)، وفتح الباري، لابن حجر (٦/ ٥٧٦).

(٢) انظر: إكمال المُعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض (٨/ ٧٨)، وفتح الباري، لابن حجر (٦/ ٥٧٦)، (٧/ ٢٨٥-٢٨٦).

(٣) انظر: المُفهم لِما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٦/ ٥٩٢)، والقواعد الكبرىٰ، للعز بن عبد السلام (ص١٥٢-١٥٣)، والآداب الشرعية، لابن مفلح (١/ ٤٥).

(٤) انظر: معالم السنن، للخطابي (٣/ ٣٠١)، وإحياء علوم الدين، للغزالي، (٥/ ٤٨٨-٤٩٤)، والقواعد الكبرىٰ، للعز بن عبد السلام (١/ ١٥٢-١٥٣)، والأذكار، للنووي (ص٦٠٨)، والأشباه والنظائر، للسيوطي (١/ ٢١٨).

وأكثر أصحاب الفريق الثاني: أنه إذا أمكن التعريض، فلا يحل له الكذب، علىٰ خلاف بينهم أيضًا في إباحة المعاريض ابتداءً، ومع اليمين[1].

ومن هنا يتبين أنَّ الخلاف بين أصحاب الطريقين من مسلك الجمع قريب، ووجه ذلك:

أنَّ أصحاب الطريق الأول نظروا إلىٰ جملة من الاعتبارات، منها:

أ. النصوص العامة بالمنع من الكذب، والوعيد الشديد عليه.

ب. ما ورد في النصوص الشرعية، والمقاصد المرعية، مِن تحصيل المصالح، ودرء المفاسد.

ج. أنَّ مِن طبيعة الإنسان الخلطة بالناس، مع اختلاف أحوالهم، ومراتبهم، وما قد يعرض له مِن مخاطر ومفاسد، قد يحتاج معها إلىٰ مُخالفة الأصل الشرعي، طلبًا للسلامة، وجلبًا للمصلحة، أو دفعًا للضرر، أو تقليلًا للمفسدة.

فلأجل هذه الاعتبارات وغيرها أباحوا له سلوك أدنىٰ المفسدتين، بالمعاريض والتورية، مع استصحاب المنع من صريح الكذب، إلا عند الضرورة إليه.

وأما أصحاب الطريق الثاني: فأباحوا صريح الكذب إجراء للحديث علىٰ ظاهره من جهة، وأيضًا لو كان المقصود من الاستثناء: المعاريض، فإنها مباحة في غير هذه الصور الثلاثة، وعليه فلا معنىٰ للاستثناء لهذه الثلاثة إلا من صريح الكذب، مع التشديد مِن أكثرهم في شأن الكذب، وأنه لا يُلجأ إليه مع إمكان المعاريض.

ولعل كلام القاضي عياض -عند حديث الاستثناء من الكذب في الصور الثلاثة- حين قال: «لا خلاف في جواز الكذب في هذا» ». ومعلوم أنَّ

---

(١) انظر: إكمال المُعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض (٨/٧٨)، والآداب الشرعية، لابن مفلح (١/٤٤-٥٦).

الخلاف قائم، لكن يحتمل أنه يراه لفظيًا وليس حقيقيًا، ولذا قال بعده: «واختُلف في الصورة الجائزة فيه، وما هو هذا الكذب المباح في هذه الأبواب»(١). أي هل هو صريح الكذب أو معاريض الكلام التي هي نوع منه.

قلتُ: ومن المعاني والقرائن التي تُقوي الطريق الثاني من مسلك الجمع:

الأول: أنَّ الأصل الذي تمسّك به أصحاب الطريق الأول باقٍ، ولا نزاع فيه، وهو تحريم الكذب، لكنّ عمومه عند أصحاب الطريق الثاني مخصوص، وعند أصحاب الطريق الأول محفوظ.

والثاني: أنَّه لا تعارض بين العموم والخصوص كما ذكر ذلك القرطبي(٢)، فعلىٰ القول بالاحتجاج بحديث استثناء الكذب في الصور الثلاثة -كما هو مذهب جماهير العلماء-، يُخصص به عموم أحاديث النهي، مع بقاء أصل التحريم، والعموم فيما عدا هذه الصور.

والثالث: أنَّ الأصل حمل الألفاظ علىٰ حقيقتها وظاهرها، فالكذب حقيقته: الإخبار عن الشيء علىٰ خلاف ما هو عليه(٣). وقد يُطلق علىٰ التعريض أيضًا، لكن لا يُعلم ذلك إلا بقرينة.

وظاهر لفظ الكذب ينصرف إلىٰ الأول مباشرة، وإلىٰ الثاني بقرينة، ولا قرينة صريحة تصرفه إليه، ولهذا قال القرطبي: «وهو تأويل لا يعضده دليل»(٤).

والرابع: أنه لا معنىٰ للاستثناء لهذه الصور الثلاثة، والنصّ عليها، إلا أنه استثناء من صريح الكذب، لكون المعاريض مباحة عند الأكثر في هذه الصور وفي غيرها عند الحاجة(٥).

---

(١) إكمال المُعلم بفوائد مُسلم (٨/ ٧٧).

(٢) المُفهم لِما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٦/ ٥٩٢).

(٣) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطّال (٨/ ٨٢)، والآداب الشرعية، لابن مفلح (١/ ٦٢).

(٤) المُفهم لِما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٦/ ٥٩٢).

(٥) انظر: الآداب الشرعية، لابن مفلح (١/ ٤٦).

والخامس: أنَّ هذا الاستثناء مُقيّد بحال الضرورة والحاجة المُلحّة، كما هو الظاهر من كلام كثير مِن أهل العلم -كما سيأتي-، مراعاة للأصل، وهو حُرمة الكذب.

والسادس: أنَّ المعاريض قد لا تتيسر لكل أحد، وعامة الناس قد لا يُحسنونها، ولهذا قال محمد بن سيرين: «الكلام أوسع من أن يكذب ظريف»[(١)]، والمعنىٰ: أنَّ الظريف، وهو الكَيّس الفَطِن، يفطِن للتأويل، ولا تضيق عنه معاني الكلام، فيَكْني ويُعرّض، دون حاجة إلىٰ الكذب[(٢)].

ولهذا قال جمع من السلف كما تقدم[(٣)]: «إِنَّ فِي الْمَعَارِيضِ لَمَنْدُوحَةً عَنِ الْكَذِبِ»، وقال آخر: «ما أحب أن لي بمعاريض الكلام كذا وكذا».

فإذا كانت المعاريض قد لا تتيسر لكل أحد، لزم مِن ذلك أنَّ الرخصة خاصة بطائفة قليلة من الناس، ولا قائل بذلك.

ولهذا قال ابن مفلح -في سياق بحث مسألة المعاريض-: «ولأنه قد لا يحضره التأويل في تلك الحال فتفوت الرخصة»[(٤)].

وعليه فليس له عند الحاجة وعدم إمكان التعريض إلا صريح الكذب، وهذه الحاجة في الحقيقة، هي في حكم الضرورة.

ولهذا نجد في كلام أصحاب الطريق الثاني الذين أجروا اللفظ علىٰ ظاهره التحرز وعدم الإذن في الكذب إلا عند الضرورة والحاجة إليه.

---

(١) أخرجه ابن الأعرابي في معجمه (أثر ٢١٠٦)، وعنه الخطابي في غريب الحديث (٢/ ٥٤١)، وأخرجه ابن حبان في روضة العقلاء ونزهة الفضلاء (ص٥٣)، وابن عدي في الكامل (١/ ١٤٧)، وأبو طاهر في المُخلِّصِيَّات (أثر ١٦٠٣، ٣١٥٥)، وأبو نُعيم في حلية الأولياء (٢/ ٢٦٤)، والبيهقي في شعب الإيمان (أثر ٤٥٥٥).

(٢) انظر: غريب الحديث، للخطابي (٢/ ٥٤١)، والمغني، لابن قدامة (١٣/ ٤٩٨).

(٣) ص: (٥٠٩).

(٤) الآداب الشرعية (١/ ٤٤).

وهذا في الحقيقة يرجع إلىٰ اتفاق المقاصد والمعاني بين أصحاب الطريقين، وهو أنَّ الأصل المنع من الكذب، والتشديد في شأنه، أخذًا بعمومات النصوص وإطلاقها، إلا في حال الضرورة، والحاجة -عند أصحاب الطريق الثاني بضوابطها من التحرز عن الكذب بالمعاريض ما أمكن-.

ويتبين هذا عند إمعان النظر في كلام عدد مِن أصحاب الطريق الثاني القائلين بأنَّ المستثنىٰ من الحديث هو صريح الكذب، فمن كلامهم عن حديث الاستثناء من الكذب:

أ. يستصحب هنا الخلاف المُتقدم في مرويات الإمام أحمد[١]، ولعل ذلك راجعٌ إلىٰ شدة تحرزه في هذا الباب.

ب. قال الخطابي: «هذه الأمور قد يحتاج الإنسان فيها إلىٰ زيادة القول ومجاوزة الصدق طلبًا للسلامة، ودفعًا للضرر عن نفسه، وقد رُخّص في بعض الأحوال في اليسير مِن الفساد، لِما يُؤمل فيه من الصلاح»[٢].

ت. قال القرطبي: «فهذه الأحاديث قد أفادت: أن الكذب كلّه محرّمٌ، لا يحل منه شيءٌ إلا هذه الثلاثة، فإنَّه رُخّص فيها لما يحصل بذلك من المصالح، ويندفع به من المفاسد، والأولىٰ: ألا يكذب في هذه الثلاثة، إذا وجدَ عنه مندوحة، فإنَّ لم توجد المندوحة أُعملت الرخصة. وقد يجب ذلك بحسب الحاجة إلىٰ تلك المصلحة، والضرورة إلىٰ دفع تلك المفسدة، وما ذكرته هو -إن شاء الله- مذهب أكثر العلماء ... وأما كذبةٌ تُنجي ميّتًا، أوليًا، أو أممًا، أو مظلومًا ممن يُريد ظلمه، فذلك لا تختلف في وجوبه أمة من الأمم، لا العرب، ولا العجم»[٣].

---

(١) ص: (٤٩٩).

(٢) معالم السنن (٣/ ٣٠١).

(٣) المُفهم لِما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٦/ ٥٩٢).

ث. قال الغزالي -أختم بكلامه لكونه اعتمد علىٰ تقريره مَن بعده مِن أصحاب الطريق الثاني-: «الكلامُ وسيلةٌ إلىٰ المقاصد، فكلُّ مقصودٍ محمود يمكنُ التوصلُ إليه بالصدق والكذبِ جميعًا، فالكذبُ فيه حرامٌ، وإن أمكنَ التوصلُ إليه بالكذب دونَ الصدق، فالكذبُ فيه مباحٌ إن كان تحصيلُ ذلك المقصود مباحًا، وواجبٌ إن كان المقصودُ واجبًا، كما أن عصمةَ دمِ المسلم واجبةٌ، فمهما كان في الصدق سفكُ دم امرئٍ مسلم قَدِ اخْتَفَىٰ مِنْ ظَالِمٍ، فَالْكَذِبُ فِيهِ وَاجِبٌ، ومهما كَانَ لا يَتِمُّ مَقْصُودُ الْحَرْبِ أَوْ إِصْلاحُ ذاتِ البين، أو استمالةُ قلبِ المجنيِّ عليه إلا بكذب، فالكذبُ مباحٌ، إلا أنه ينبغي أن يَحترزَ عنه ما أمكنَ؛ لأنه إذا فتح بابَ الكذب علىٰ نفسه، فيُخشىٰ أن يتداعىٰ إلىٰ ما يستغني عنه، وإلىٰ ما لا يقتصرُ علىٰ حدِّ الضرورة، فكان الكذبُ حرامًا في الأصل إلا لضرورة . . . ولكن الحدُّ فيه: أن الكذبَ محذورٌ، ولو صدق في هذه المواضع، تولَّدَ منه محذورٌ، فينبغي أن يُقابل أحدَهما بالآخر، ويزنَ بالميزان القسط، فإذا علمَ أنَّ المحذور الذي يحصلُ بالصدق أشدُّ وقعًا في الشرع مِنَ الكذب، فله الكذبُ، وإن كان ذلك المقصودُ أهونَ من مقصودِ الصدق، فيجبُ الصدقُ، وقد يتقابلُ الأمرانِ بحيثُ يتردَّدُ فيهما، وعند ذلك الميلُ إلىٰ الصدق أولىٰ، لأنَّ الكذبَ يُباح لضرورة أو حاجةٍ مهمة، فإن شكَّ في كون الحاجة مهمةً، فالأصلُ التحريمُ، فيُرجعُ إليه.

ولأجل غُموضِ إدراكِ مراتبِ المقاصدِ ينبغي أن يَحترزَ الإنسانُ من الكذبِ ما أمكنَهُ، ولذلك مهما كانتِ الحاجةُ له، فيُستحبُّ له أن يتركَ أغراضَهُ ويهجرَ الكذبَ.

فأما إذا تعلَّق بغرض غيره، فلا تجوزُ المسامحةُ لحق الغير والإضرارِ به.

وأكثرُ كذبِ الناسِ إنما هو لحظوظ أنفسهم، ثم هو لزياداتِ المالِ والجاهِ، ولأمورٍ ليس فواتُها محذورًا . . . وكلُّ مَن أتىٰ بكذبةٍ، فقد وقعَ في خطرِ الاجتهاد، ليعلمَ أنَّ المقصودَ الذي كذبَ لأجله هل هو أهمُّ في الشرعِ

من الصدق أم لا، وذلك غامضٌ جدًا، فالحزم فيُ تركه إلا أن يصيرَ واجبًا بحيثُ لا يجوزُ تركُه، كما لو أدىٰ إلىٰ سفكِ دمٍ، أو ارتكابِ معصيةٍ كيف كان»(١).

بل إنَّ الغزالي شدد في المعاريض أيضًا، فقال: «قَدْ نُقِلَ عَنِ السَّلَفِ إِنَّ فِي الْمَعَارِيضِ مَنْدُوحَةً عَنِ الكذب . . . وإنما أرادوا بذلك إِذَا اضْطَرَّ الإِنسَانُ إِلَىٰ الْكَذِبِ، فَأَمَّا إِذَا لَمْ تَكُنْ حَاجَةٌ وَضَرُورَةٌ، فَلا يَجُوزُ التَّعْرِيضُ وَلا التَّصْرِيحُ جَمِيعًا، وَلَكِنَّ التَّعْرِيضَ أَهْوَنُ»(٢).

وقد حكىٰ الخلاف في المعاريض ابن مفلح في الآداب الشرعية(٣)، لكنها ليست من صلب البحث هنا، والشأن في بيان تشديد أهل العلم فيها، لكونها نوع من الكذب، ومن إطلاقات الكذب في اللغة كما تقدم(٤).

وبهذا يتبين أنَّ عامة أهل العلم مُستمسكون بأصل تحريم الكذب، ولزوم الصدق، إلا عند الضرورة، أو الحاجة -كما عند الجمهور-.

كما يحسن في هذا المقام استصحاب ما في حديث الاستثناء من الكذب مِن الضعف، إلا أنَّ الذي قوّاه أخذ أهل العلم بمعناه في هذه الأحوال والأوقات، ولعلَّ -والله أعلم- أنَّ هذه الأحوال الثلاثة المروية أخذ بها أهل العلم؛ لأنَّ الإنسان يضطر فيها أكثر من غيرها إلىٰ مخالفة الأصل، وذلك لِما يترتب عليها من مفاسد كبيرة، جاءت الشريعة بدرئها، وتخفيفها، وهي مفسدة الفرقة والافتراق، والهزيمة والضعف، مراعاة لتحصيل مصلحة الأُلفة والاجتماع، والنصر والقوة لأهل الإسلام، التي هي مِن أعظم مقاصد الشريعة، كما هو معلوم من النصوص الشرعية.

---

(١) إحياء علوم الدين (٥/ ٤٨٨-٤٨٩، ٤٩٢-٤٩٤)، ونقله ابن الجوزي باختصار في كشف المُشكل مِن حديث الصحيحين (٤/ ٤٥٩-٤٦٠).

(٢) إحياء علوم الدين (٥/ ٤٩٦).

(٣) الآداب الشرعية (١/ ٤٦)، وانظر: إحياء علوم الدين (٥/ ٤٩٨).

(٤) ص: (٥٠٤).

قال الصنعاني: «انظر في حكمةِ الله ومحبتهِ لاجتماع القلوبِ كيف حرَّم النميمةَ وهي صدقٌ لِما فيها من إفساد القلوب، وتوليدِ العداوةِ، والوحشةِ، وأباحَ الكذبَ، وإن كان حرامًا إذا كان لجمع القلوبِ، وجلب المودةِ، وإذهابِ العداوة»(١).

ومما يُبين تشديد أهل العلم -الذين حملوا الاستثناء في الحديث علىٰ صريح الكذب- في شأن الكذب والتحرز منه، أنهم حينما بيّنوا صورة الكذب المستثنىٰ في الأحوال الثلاثة بالمثال، كان غالب أمثلتهم مِن باب معاريض الكلام، كل ذلك تحرّزًا من صريح الكذب.

قال الخطابي: «فأما ما أُبيح من كذب الرجل لأهله، فهو مثل أن يقول لها: إني لأُحبُّك، وإنكِ لمن أعز أهلي، ونحوُ هذا من كلام الاستمالة، ومثل أن يُمَنِّيها ويعدُها يُطيِّب نفسَها بذلك.

وأما الكذب في الإصلاح بين الاثنين، فهو أن يُرقِّقَ القول لهما، ويَنْمي الجميلَ إلىٰ كلٍّ واحد منهما عن صاحبه، وإن لم يكن سمعه منه، يستعطف به قلوبَهما، وهو معنىٰ قوله ﷺ: «ليس بالكاذب مَن أصلح بين اثنين، فقال خيرًا أو نَمَىٰ خيرًا».

وأما الكذب في الحرب فقد تقدم بيانه، وإنما أُبيح ذلك لأنه من باب المكيدة في الحرب للإبقاء علىٰ النفس، وقد أرخصَ اللهُ للمسلم إذا أُكره علىٰ الكفر أن يُعطي الفتنةَ بلسانه، ويتكلم بها علىٰ التقيّة ذبًا عن مُهجة نفسه ومحاماةً علىٰ رُوحه . . . وهاهنا أمورٌ متقاربة في ظاهر الاسم، متباينةٌ في المعنىٰ والحكم، منها الغدر، والفَتْك، والمكر، والكيد، والغيلة». ثم بيّن حُرمتها -عدا الكيد في الحرب- مطلقًا(٢).

---

(١) سُبل السلام الموصلة إلىٰ بُلوغ المرام (٨/ ٢٦٤).

(٢) غريب الحديث (٢/ ١٦٥)، وبنحوه في معالم السنن (٣/ ٣٠١)، وانظر: تهذيب الآثار، للطبري (٤/ ١٤٨).

وبيانه للكذب في الحرب الذي أشار إليه هو قوله: «أن يُظهر الرجلُ من أمره خلاف ما يُضمره، يريد بذلك أن يُلبس أمره علىٰ عدوِّه لئلا يفطن لعوراته، وأصل الخَدْع: السَّتْر والإخفاء»[١].

وهذه الأمثلة من جنس معاريض الكلام[٢]، التي فيها مندوحة وسعة عن الكذب، فإن لم يُمكنه ذلك واحتاج حاجة مُلحّة، كانت حاله حال المُضطر إلىٰ الكذب، فأبيح له الكذب، للضرورة.

وهذا يُبين عناية أهل العلم بهذا الأدب العظيم، وهو اجتناب الكذب، وحفظ المنطق عنه، والأخذ بالصدق، الذي هو مِن أخص أوصاف أهل الإيمان.

قال أبو بكر الصديق ﷺ: «إِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ، فَإِنَّهُ مُجَانِبُ الإِيمَانَ»[٣].

وللعلاّمة المُعلّمي -وهو مِن أصحاب الفريق الأول بحمل الاستثناء علىٰ المعاريض- كلام عظيم في هذا المعنىٰ، وهو صيانة اللسان عن الكذب، وأثره حتىٰ علىٰ الصور الثلاثة المُرخّص فيها، إن حصل التساهل فيها، ولم يُلجأ إلىٰ الكذب فيها إلا في حال الضرورة، فكان مما قال: «أقول: مهما خلا الكذب عن المفسدة، فلا يكاد يخلو عن إفقاد صاحبِهِ ثقةَ الناسِ بكلامه، وحرمانِهِم الاستفادة من خَبَرِهِ بقيَّة عُمره، فهو يستفيد من أخبارهم، ولا يثقون به فيستفيدوا من خبره.

ولعل سقوط ثقتهم بخَبَرِه يوقعُهُم في مضارَّ، ويصرف عنهم مصالح ممَّا يُخبرهم به صادقًا فلا يصدِّقونه . . . والحاصل أن الكذب لا يخلو عن المفاسد، ولكن إذا تعيَّن طريقًا لدفع مفسدةٍ عظيمةٍ -كالقتل ظلمًا- جاز،

---

(١) غريب الحديث (٢/ ١٦٤).

(٢) انظر: تهذيب الآثار، للطبري (٤/ ١٤٨)، وشرح صحيح البخاري، لابن بطّال (٨/ ٨٢).

(٣) أخرجه ابن المبارك في الزهد (أثر ٧٣٦)، ووكيع في الزهد (أثر ٣٩٩)، وابن وهب في الجامع (أثر ٥٤٤)، والبيهقي في شعب الإيمان (أثر ٤٤٦٨) موقوفًا، وأخرجه البيهقي قبل ذلك مرفوعًا، وضعّف إسناده، وقال: «والصحيح أنه موقوف»، وكذا الدارقطني رجح وقفه في العلل (١/ ٦٢).

علىٰ قاعدة تعارض المفسدتين»(١).

والحاصل:

أنَّ أصحاب المسلكين، والطريقين من مسلك الجمع يتفقون علىٰ أنَّ الكذب الصريح يباح عند الضرورة، ويتوسع أصحاب الطريق الثاني من مسلك الجمع أنه كذلك يباح في الأحوال الثلاثة عند الحاجة إليه -وأصحاب الطريق الأول أنَّ المباح من المعاريض-، لكن مع التحرز فيه ما أمكن، بالمعاريض والتورية، وكثير مِن أصحاب الطريق الثاني أنه متىٰ أمكن التعريض فلا يحلّ الكذب الصريح(٢)، ولهذا فقد يُقال إن مآل أصحاب الطريق الثاني إلىٰ إباحة الكذب عند الحاجة التي هي بمنزلة الضرورة، وليست أدنىٰ حاجة.

وعليه فإنَّ دائرة الخلاف بين أهل العلم في دفع الإشكال تضيق، سواء قلنا بضعف أحاديث الاستثناء، فصريح الكذب علىٰ هذا غير مستثنىٰ، ويكون كلام أهل العلم في إباحته علىٰ حال الضرورة، وسواء قلنا بتقوية أحاديث الاستثناء، فالمستثنىٰ إما صريح الكذب -لكن لا يُلجأ إليه إلا عند العجز عن التورية-، وإما ما كان من جنس المعاريض، والله تعالىٰ أعلم.



---

(١) حقيقة التأويل، ضمن مجموع رسائل العقيدة (٦/ ١٤-١٧)، ولابن قيم كلام عظيم في بيان عظيم منزلة الصدق، وخطر شأن الكذب، في كتابه زاد المعاد (٣/ ٥١٧)، فكان مما قال: « . . . فالصدق بريدُ الإيمان، ودليله، ومركبه، وسائقه، وقائدُه، وحِليته، ولباسُه، بل هو لبُّه وروحه. والكذب: بريدُ الكفر والنفاق، ودليلهُ، ومركبه، وسائقه، وقائدُه، وحليته، ولباسه، ولبُّه، فمضادة الكذبِ للإيمان كمضادة الشِّرك للتوحيد، فلا يجتمعُ الكذب والإيمان إلا ويطرُد أحدهما صاحبه، ويستقِرُّ موضعه، والله سبحانه أنجىٰ الثلاثَةَ بصدقهم، وأهلكَ غيرَهم من المخلَّفين بكذبهم، فما أنعم اللهُ علىٰ عبدٍ بعد الإسلام بنعمة أفضل من الصدق الذي هو غِذاء الإسلام وحياتُه، ولا ابتلاه ببلية أعظمَ من الكذب الذي هو مرضُ الإسلام وفساده، والله المستعان».

(٢) انظر: الآداب الشرعية، لابن مفلح (١/ ٤٤).

المبحث الثالث

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في أدب المنطق

وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في النهي عن سبِّ الأموات، وعن ذكر مساوئهم.

المطلب الثاني: مُشْكِلِ ما رُوي عن رسول اللهِ ﷺ فيما يُقال لمَن دَعَا بِدُعَاءِ الجاهليّة أو تَعَزَّىٰ بعزاء الجاهليّة.

المطلب الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ من قوله: «بئس ابنُ العشيرة».

المطلب الرابع: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في المدح.

المطلب الخامس: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ من قوله: «**إن الله يُبغض البليغ من الرجال**».

المطلب السادس: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في ذمِّ الشِّعْر.

المطلب السابع: مُشْكِلِ ما رُوِيَ عن رسول الله ﷺ في إنشاد الشعر في المسجد.

المطلب الأول

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في النهي عن سبِّ الأموات، وعن ذكر مساوئهم

الحديث المُشكل:

عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لا تَسُبُّوا[١] الأَمْوَاتَ؛ فَإِنَّهُمْ قَدْ أَفْضَوْا إِلَىٰ مَا قَدَّمُوا»[٢].

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِذَا مَاتَ صَاحِبُكُمْ فَدَعُوهُ»[٣].

---

(١) السب في اللغة من معانيه: القطع، والشتم، والتعيير بالبخل، والعَقْر. ثم إنَّ من الشتم: قبيح الكلام، ومنه ذكر الرجل بالسوء والشر.
[انظر: مقاييس اللغة (٣/ ٦٣) مادة: (سب)، وتاج العروس (٣/ ٣٤) مادة (سبب)، (٣٢/ ٤٥٣) مادة: (شتم)].

(٢) أخرجه البخاري (حديث ١٤٠٤).

(٣) أخرجه أبو داود الطيالسي (حديث ١٥٤٩)، والبزار في مسنده (١٨/ حديث ٩١) مِن طريق عبدالله بن عثمان. والدارمي في مسنده (حديث ٢٣٠٦)، والترمذي (حديث ٤٢٠١)، وابن حبان في صحيحه (حديث ٣٠١٨)، والبيهقي في الآداب (حديث ٥٥) مِن طريق محمد بن يوسف، عن سفيان الثوري.
وهنّاد في الزهد (حديث ١١٦٤)، وأبو داود (حديث ٤٨١٨) مِن طريق وكيع.
وابن حبان (حديث ٣٠١٩) مِن طريق وكيع وعلي بن هاشم مقرونًا.
أربعتهم (عبدالله بن عثمان، وسفيان الثوري، ووكيع، وعلي بن هاشم) عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها، به، نحوه. =

وعنِ عبدالله بنِ عُمَرَ رضي الله عنهما قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «اذْكُرُوا مَحَاسِنَ مَوْتَاكُمْ، وَكُفُّوا عَنْ مَسَاوِئِهِمْ»(١).

= وإسناده صحيح فشيخ الطيالسي: عبدالله بن عثمان البصري -شَريك شُعبة- ثقة ثبت، كما قال النسائي.

وشيخ الدارمي محمد بن يوسف الفِريابي ثقة فاضل، كما قال ابن حجر. وشيخ الفِريابي: سفيان الثوري وهو ثقة حافظ إمام حجة، كما قال ابن حجر.

وهشام بن عروة ووالده عروة: ثقتان، كما قال ابن حجر.

[انظر: تقريب التهذيب (ترجمة ٣٤٧١، ٦٤١٥، ٢٤٤٥، ٧٣٠٢، ٤٥٦١)].

والحديث قال فيه الترمذي: «حسن صحيح».

ويشهد له حديث عائشة رضي الله عنها المُتقدم عند البخاري.

تنبيه: جاء عند أبي داود السجستاني -مِن طريق وكيع عن هشام بن عروة- زيادة: (لا تَقَعُوا فِيهِ)، والحديث عند الجميع مِن طريق الثوري وعبدالله بن عثمان -كلاهما- عن هشام بن عروة، بدون هذه الزيادة، وكذلك رواية وكيع الأخرىٰ المقرونة بعلي بن هاشم.

وجاءت هذه الزيادة عند البيهقي من طريق الثوري في آخر الحديث من باب التفسير: «يعني: لا تقعوا فيه».

فالظاهر أنها مدرجة في طريق وكيع، ويُقوي ذلك أنَّ الثوري مِن أثبت الرواة عن هشام، كما قاله الدارقطني، وأنَّ وكيعًا ممن سمع منه بأخرة، كما ذكر ذلك ابن خِراش في تاريخه، فرواية الثوري ومَن تابعه أتقن، والله أعلم. [انظر: شرح علل الترمذي، لابن رجب (٢/ ٤٨٨-٤٨٩)].

(١) أخرجه أبو داود (حديث ٤٨١٩)، والترمذي (حديث ١٠٣٥)، وابن حبان في صحيحه (حديث ٣٠٢٠)، والطبراني (حديث ١٣٥٩٩)، والحاكم في المستدرك (حديث ١٤٣٩)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٧٢٦٩) كلهم مِن طريق أبي كُريب محمد بن العلاء، عن معاوية بن هشام، عن عِمران بن أنس المكي، عن عطاء، عن ابن عمر رضي الله عنهما، به، نحوه.

وإسناده ضعيف، فيه عمران بن أنس المكي.

قال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ. قال: سمعت مُحَمَّدًا يقول: عِمْرَانُ بن أنس المكي منكر الحديث».

وذكر عمران: العُقيلي في الضعفاء (ترجمة ١٣٠٥)، وقال: «لا يُتابع علىٰ حديثه».

وقال عنه ابن منده الأصبهاني في فتح الباب في الكنىٰ والألقاب (ترجمة ٥١٨): «حديث ه ليس بالمعروف».

وقال فيه ابن حجر في تقريب التهذيب (ترجمة ٥١٤٤): «ضعيف». =

المُعارض:

عن أنس رضي الله عنه قال: مَرُّوا بِجِنَازَةٍ فَأَثْنَوْا عَلَيْهَا خَيْرًا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «وَجَبَتْ». ثُمَّ مَرُّوا بِأُخْرَىٰ فَأَثْنَوْا عَلَيْهَا شَرًّا، فَقَالَ: «وَجَبَتْ». فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رضي الله عنه: مَا وَجَبَتْ؟ قَالَ: «هَذَا أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا، فَوَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ، وَهَذَا أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا، فَوَجَبَتْ لَهُ النَّارُ، أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللهِ فِي الأَرْضِ»[(١)].

وجه الإشكال:

أنه ثبت عن النبي ﷺ النهي عن سب الأموات وعن ذكر مساوئهم، إلا أنه ثبت ما يُخالف ذلك في الظاهر، من ذكر مساوئ الميت بحضرة النبي ﷺ، وإقراره ﷺ لذلك، مما يفيد إباحته، فأورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: ابن بطال[(٢)]، والبيهقي[(٣)]، والقاضي عياض[(٤)]،

= وقال الطبراني في المعجم الصغير عن هذا الحديث (حديث ٤٦١): «لم يروه عن عطاء إلا عمران، ولا عن عمران إلا معاوية بن هشام، تفرد به أبو كريب».

وضعّف الحديث ابن القطان الفاسي في بيان الوهم والإيهام (٥/ ٧١٤)، والنووي في الخلاصة (حديث ٣٣٥٣)، والأذكار (ص٢٨٤).

وهذا الحديث بهذا اللفظ، فسّر به ابن حبان حديث عائشة رضي الله عنها الذي قبله، لبيان معنىٰ لفظة: «فدعوه»، فقال: «ذكر البيان بأن قوله ﷺ: «فدعوه» أراد به عن ذكر مساوئه دون محاسنه». ثم ذكر حديث ابن عمر رضي الله عنهما هذا.

(١) أخرجه البخاري (حديث ١٣٧٥)، ومسلم (حديث ٩٥٩).

(٢) شرح صحيح البخاري (٣/ ٣٥٤).

(٣) السنن الكبير (٧/ ٥١٤) (بعد حديث ٧٢٦٩).

(٤) إكمَال المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم، للقاضي عياض (٣/ ٤٠٩).

والقرطبي(١)، والنووي(٢)، والطّيبي(٣)، والكِرماني(٤)، وابن المُلقن(٥)، وابن حجر(٦)، وابن المَلَك الرُّومي(٧)، والعيني(٨)، والملا علي القاري(٩)، والصنعاني(١٠).

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلك الجمع، والنسخ، علىٰ النحو التالي:

المسلك الأول: **مسلك الجمع**: ولهم فيه خمسة طُرق:

الطريق الأول: التخصيص، ووجه ذلك: أنَّ النهي خاصٌّ بالمسلمين، ومَن عداهم من الكفار لا يشملهم النهي، فيجوز ذكر مساوئهم وسبهم، ويكون حديث أنس رضي الله عنه في رجل من المنافقين.

ومِن أدلة أصحاب هذا الطريق:

١. أنَّ اللام في قوله ﷺ: «الأموات» عهدية، والمراد بهم: المسلمون؛ لأنَّ الكفار مما يُتقرب إلىٰ الله بسبهم -كما حكاه ابن حجر عن أصحاب هذا الطريق-(١١).

---

(١) المُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٢/ ٦٠٧).
(٢) شرح صحيح مسلم (٣/ ٧/ ٢٤)، والأذكار (ص٢٨٤).
(٣) شرح مشكاة المصابيح (٤/ ١٣٩٦).
(٤) الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (٧/ ١٤٣)، وكذا نقله عن النووي القِسطلاني في إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (٢/ ٤٥٨).
(٥) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٠/ ١٤٤).
(٦) فتح الباري (٤/ ١٩٧).
(٧) شرح مصابيح السنة (٢/ ٣٥٧).
(٨) عمدة القاري (٨/ ٢٨٢).
(٩) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٤/ ١٣١).
(١٠) التنوير شرح الجامع الصغير (١٠/ ٢٩).
(١١) فتح الباري (٤/ ١٩٧).

٢. أنَّ الذي أثنىٰ عليه الصحابة ﭫ شرًا -في حديث أنس ﭬ- كان مِن المنافقين، ظهرت عليه دلائل النفاق، فشهدت الصحابة ﭫ بما ظهر لهم، ولذلك قال ﷺ: «وجبت له النار»، إذ لا تجب ويُقطع بها للمذنبين من المسلمين، بل هم في مشيئة الله.

واستدل ابن حجر لذلك -حينما نقل عن النووي حكاية كون المُثنىٰ عليه شرًّا من المنافقين-، فقال: «يُرشد إلىٰ ذلك ما رواه أحمد مِن حديث أبي قتادة بإسناد صحيح أنه ﷺ لم يصلّ علىٰ الذي أثنوا عليه شرًّا، وصلّىٰ علىٰ الآخر»(١).

وهذا الطريق مال إليه القاضي عياض، والملا علي القاري(٢).

قلتُ: فأما قولهم إنَّ اللام عهدية، ويكون المراد بالنهي عن سبهم إنما أموات المسلمين دون غيرهم، محل نظر؛ فإنَّ سياق الحديث يدل علىٰ أنَّ اللام للجنس، بحيث يشمل جميع الأموات مِن الكفار والمسلمين، لقوله ﷺ في آخر الحديث: «فَإِنَّهُمْ أَفْضَوْا إِلَىٰ مَا قَدَّمُوا» فهذا التعليل يشمل جميع الأموات من المسلمين والمنافقين والكفار.

ولهذا لمَّا ذكر القاضي الحسين المغربي(٣) -وتبعه علىٰ ذلك الصنعاني- القول باستثناء الكفار من النهي عن السب، وكان مِن الأدلة التي نقلها لهذا القول: ما حكاه الله من ذم الكفار في كتابه العزيز كعاد وثمود وأشباههم.

---

(١) فتح الباري (٤/ ١٥٢)، وانظر: شرح مسلم للنووي (٣/ ٧/ ٢٤)، حيث لم يخصه بكونه من المنافقين كما ذكر ابن حجر، بل قال: «وهذا الحديث محمولٌ علىٰ أن الذي أثنوا عليه شرًّا كان مشهورًا بنفاق أو نحوه مما ذكرنا . . .» أي سواء من المتظاهرين بفسق أو بدعة كما هو الطريق الثاني من هذا المسلك.

(٢) انظر: إكمَال المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم (٣/ ٤١٠)، والمُفهم (٢/ ٦٠٨)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٤/ ١٣١)، والتنوير شرح الجامع الصغير (١٠/ ٢٩).

(٣) هو الحسين بن محمد بن سعيد بن عيسىٰ اللاّعي، المعروف بالمغربي، قاضي صنعاء وعالمها ومحدثها، مصنف «البدر التمام شرح بلوغ المرام». وُلد سنة ١٠٤٨هـ، ومات سنة ١١١٩هـ، وقيل: ١١١٥هـ. [انظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (١/ ٢٣٠)].

تعقب هذا الاستدلال القاضي المغربي -وتبعه الصنعاني- بما حاصله: أنَّ قوله ﷺ: «فَإِنَّهُمْ أَفْضَوْا إِلَىٰ مَا قَدَّمُوا» علة عامة للفريقين، معناها أنه لا فائدة تحت سبهم والتفكُّه بأعراضهم، وأما ذكره تعالىٰ للأمم الخالية بما كانوا فيه من الضلال فإنما هو للاتعاظ والتحذير للأمة من تلك الأفعال التي أفضت بفاعلها إلىٰ الوبال، وبيان محرمات ارتكبوها، وذكر الفاجر بخصال فجوره لغرضٍ، جائزٌ، وليس من السب المنهي عنه، فلا تخصيص بالكفار[1].

وعليه يكون المعنىٰ: أنَّ حديث النهي عامٌّ في المسلمين والكفّار، وأما الاستثناء من النهي عن السب، فليس خاصًّا بالكفار، بل يشمل غيرهم كفُسّاق المُسلمين، وذلك عند الحاجة والمصلحة في ذلك.

ولهذا قال القاضي المغربي عن حديث عائشة رضي الله عنها: «وظاهره العموم في حق المُسلم والكافر»[2].

وأما كون المُثنىٰ عليه شرًّا من المنافقين، فلا يُمكن الجزم به، ولهذا فإنَّ القاضي المغربي -وتبعه الصنعاني- استظهر أنَّ الثناء بالشر الوارد في حديث أنس رضي الله عنه كان في مسلم من المسلمين، ورد القول بكونه غير مسلم، مُستدلًا بلفظ رواه الحاكم وفيه: وَكُنَّا مَعَهُ فِي جِنَازَةِ رَجُلٍ مِنْ بَنِي حَارِثَةَ -أَوْ مِنْ بَنِي عَبْدِ الأَشْهَلِ-، فَقَالَ رَجُلٌ: بِئْسَ الْمَرْءُ مَا عَلِمْنَا إِنْ كَانَ لَفَظًّا غَلِيظًا إِنْ كَانَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أَنْتَ الَّذِي تَقُولُ؟»، قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، اللهُ أَعْلَمُ بِالسَّرَائِرِ، فَأَمَّا الَّذِي بَدَا لَنَا مِنْهُ فَذَاكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «وَجَبَتْ»[3].

---

(١) البدر التمام شرح بلوغ المرام (٤/ ٢٧٣، ٢٧٥)، وسُبل السلام (٢/ ٣/ ٣٤٠).

(٢) البدر التمام شرح بلوغ المرام (٤/ ٢٧٣)، وانظر: سُبل السلام (٢/ ٣/ ٣٤٠).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك (حديث ٣١٠٢) مِن طريق محمد بن كعب القُرظي، عن جابر رضي الله عنه، وقال: (هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يُخرّجاه، إنما اتفقا علىٰ: «وجبت» فقط).

قلت: بل إسناده فيه ضعف، فالراوي عن محمد بن كعب: مُصعب بن ثابت بن عبدالله بن الزُّبير بن العوّام، لين الحديث. وابن حبان ذكره في الثقات، وقال: «وقد أدخلته في الضعفاء وهو ممن =

قال الصنعاني -مُعلّقًا علىٰ لفظ الحاكم-: «والظاهر أنه مُسلمٌ، إذ لو كان كافرًا لمَا تعرَّضُوا لذمِّه بغير كُفره»(١).

قلتُ: وهذا اللفظ الذي رواه الحاكم في ثبوته نظر كما تقدم عند تخريجه.

وأما ما استدل به ابن حجر لكونه من المنافقين فخبرٌ عام، ولفظه: عن أبي قتادة رضي الله عنه قال: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِذَا دُعِيَ لِجِنَازَةٍ سَأَلَ عَنْهَا، فَإِنْ أُثْنِيَ عَلَيْهَا خَيْرٌ قَامَ فَصَلَّىٰ عَلَيْهَا، وَإِنْ أُثْنِيَ عَلَيْهَا غَيْرَ ذَلِكَ قَالَ لأَهْلِهَا: «شَأْنَكُمْ بِهَا وَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهَا»(٢).

= استخرت الله فيه»، وقال في المجروحين: «منكر الحديث، ممن ينفرد بالمناكير عن المشاهير، فلما كثر ذلك منه استحق مجانبة حديثه».
وعليه فهو علّة الحديث، مع تفرّده.
[انظر: الثقات (٧/ ٤٧٨)، والمجروحين (ترجمة ١٠٦٨)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٦٦٨٦)].
وبقية رجال الإسناد أئمة ثقات.
فشيخ الحاكم: أبو بكر أحمد بن إسحاق الصِّبْغي إمام مُحدث جمع بين الفقه والحديث، وهو عالم جليل.
وشيخ الصِّبْغي: محمد بن غالب التَّمْتام، ثقة، قال ابن أبي حاتم فيه: «صدوق»، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: «وكان مُتقنًا»، ووثّقه الدارقطني.
[انظر: الجرح والتعديل (٨/ ٥٥)، والثقات (٩/ ١٥١)، سير أعلام النبلاء (١٣/ ٣٩١)، (١٥/ ٤٨٣)].
وشيخ التَّمْتام: عيسىٰ بن إبراهيم الشَّعِيري البِرَكي، قال فيه أبو حاتم: «صدوق».
[انظر: الجرح والتعديل (٦/ ٢٧٢)، وتحرير تقريب التهذيب (ترجمة ٥٢٨٤)].
وشيخ البِرَكي: المُعافىٰ بن عِمران الموصلي، ثقة. [انظر: تقريب التهذيب (ترجمة ٦٧٤٥)].
وشيخ المُعافىٰ: مُصعب، تقدم.
وشيخ مصعب: محمد بن كعب القُرظي، ثقة. [انظر: تقريب التهذيب (ترجمة ٦٢٥٧)].

(١) سُبل السلام (٢/ ٣/ ٣٤٠).

(٢) أخرجه أبو داود الطيالسي (حديث ٦٢٩)، وأحمد (حديث ٢٢٥٥٥)، وعبدُ بن حُميد -كما في المنتخب من مسنده (حديث ١٩٦)-، والحارث بن أبي أُسامة -كما في بُغية الحارث للهيثمي (حديث ٢٧٥)-، وابن حبان في صحيحه (حديث ٣٠٥٧)، والحاكم في المستدرك (حديث ١٣٦٦)، =

فهذا السياق لا دلالة فيه علىٰ أنَّ القصّة واحدة، إذ فيه إذا دُعي إلىٰ جنازة، وأنه ﷺ يَسأل عنها، بخلاف حديث أنس رضي الله عنه، ففيه أنَّ الجنازتين مرّتا بحضرته ﷺ، فأُثني علىٰ واحدة بخير، وعلىٰ الأخرىٰ بشر، كما لم يُتعرّض فيه لمسألة الصلاة.

وأيضًا فإنه لا يلزم من ترك الصلاة عليه أن يكون منافقًا، فقد ترك ﷺ الصلاة علىٰ مَن عليه دين، كما في صحيح البخاري، وقال: «صَلُّوا عَلَىٰ صَاحِبِكُمْ» ثم قال أَبُو قَتَادَةَ: صَلِّ عَلَيْهِ يَا رَسُولَ اللهِ، وَعَلَيَّ دَيْنُهُ، فَصَلَّىٰ عَلَيْهِ[1]، وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه نحوه وفي آخره زاد: فَلَمَّا فَتَحَ اللهُ عَلَيْهِ الْفُتُوحَ، قَالَ: «أَنَا أَوْلَىٰ بِالمؤمنين رضي الله عنهمانْ أَنْفُسِهِمْ، فَمَنْ تُوُفِّيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَرَكَ دَيْنًا، فَعَلَيَّ قَضَاؤُهُ، وَمَنْ تَرَكَ مَالا فَلِوَرَثَتِهِ»[2].

ويحتمل -والله أعلم- أنَّ حديث أبي قتادة رضي الله عنه -الذي ذكره ابن حجر- حكاية منه لِما وقع بحضرته في قصّة حديث: «صَلُّوا عَلَىٰ صَاحِبِكُمْ»، حيث كان حاضرًا كما تقدم، وهذا يُقوي أنه ليس من المنافقين؛ لأنَّ النبي ﷺ صلّىٰ علىٰ صاحب الدين بعد قضاء دينه، والله تعالىٰ أعلم.

وأما قوله ﷺ: «وَهَذَا أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا، فَوَجَبَتْ لَهُ النَّارُ» والاستدلال به علىٰ أنَّ الرجل من المنافقين؛ لكونه لا تجب النار ويُقطع بها للمذنبين من المسلمين، بل هم في مشيئة الله.

= مِن طريق إبراهيم بن سعد، عن أبيه، عن عبدالله بن أبي قتادة، عن أبيه رضي الله عنه، به، نحوه.

(١) أخرجه البخاري (حديث ٢٣٠١)، مِن حديث سَلَمَةَ بْنِ الأَكْوَعِ رضي الله عنه قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ أُتِيَ بِجِنَازَةٍ، فَقَالُوا: صَلِّ عَلَيْهَا، فَقَالَ: «هَلْ عَلَيْهِ دَيْنٌ؟»، قَالُوا: لا، قَالَ: «فَهَلْ تَرَكَ شَيْئًا؟»، قَالُوا: لا، فَصَلَّىٰ عَلَيْهِ. ثُمَّ أُتِيَ بِجِنَازَةٍ أُخْرَىٰ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، صَلِّ عَلَيْهَا، قَالَ: «هَلْ عَلَيْهِ دَيْنٌ؟»، قِيلَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَهَلْ تَرَكَ شَيْئًا؟»، قَالُوا: ثَلاثَةَ دَنَانِيرَ، فَصَلَّىٰ عَلَيْهَا. ثُمَّ أُتِيَ بِالثَّالِثَةِ، فَقَالُوا: صَلِّ عَلَيْهَا، قَالَ: «هَلْ تَرَكَ شَيْئًا؟»، قَالُوا: لا، قَالَ: «فَهَلْ عَلَيْهِ دَيْنٌ؟» قَالُوا: ثَلاثَةُ دَنَانِيرَ، قَالَ: «صَلُّوا عَلَىٰ صَاحِبِكُمْ»، قَالَ أَبُو قَتَادَةَ: صَلِّ عَلَيْهِ يَا رَسُولَ اللهِ، وَعَلَيَّ دَيْنُهُ، فَصَلَّىٰ عَلَيْهِ.

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٢٣٠٩)، ومسلم (حديث ١٦٥٨).

قلتُ: وهذا ليس بلازم، فإنَّ الحكم له بالنار هنا صادر عن النبي ﷺ، والمُتقرر في النصوص الشرعيّة أنَّ النار يدخلها عُصاة الموحدين ممن شاء الله ﷻ لهم ذلك، ثم يخرجون منها برحمته ﷻ، وشفاعة الشافعين مِن أهل طاعته[(١)].

فقوله: «فَوَجَبَتْ لَهُ النَّارُ» إما أن يكون هذا الرجل مما أعلم الله جل وعلا نبيّه ﷺ بأنَّه ممن شاء الله ﷻ أنه يدخل النار، ثم يخرج منها، ويكون مآله إلىٰ الجنة، كشأن سائر المُوحّدين.

ومن ذلك قصّة صاحب الشَّملة التي غلّها من الغنائم، قال فيه ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنَّ الشَّمْلَةَ الَّتِي أَصَابَهَا يَوْمَ خَيْبَرَ مِنَ الْمَغَانِمِ، لَمْ تُصِبْهَا الْمَقَاسِمُ، لَتَشْتَعِلُ عَلَيْهِ نَارًا»[(٢)].

وإما أن يكون هذا إخبار عن حاله في البرزخ.

وإما أن يكون قوله: «فوجبت» الإخبار بأنه يستحقها، ولا يلزم أن يدخلها، فيكون الأمر معلّقًا بالمشيئة، والله تعالىٰ أعلم.

وأخيرًا فيما يتعلق بأدلة أصحاب الطريق الأول: فإنَّ إطلاق القول بأنه يُتقرب بسب الكفار، يرد عليه ما سيأتي مِن كلام ابن رُشيد، في منعه إن كان يتأذىٰ به قريبه المسلم، كما أنَّ لأهل العلم تفصيل في ذلك[(٣)].

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز (٢/ ٥٦١) عند كلامه علىٰ أهل الكبائر.

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٤٢١٩)، ومسلم (حديث ١٠٧) مِن حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) سيأتي ص: (٥٤١).

وقد استدلَّ ابن دقيق العيد -وتبعه السَّفَّاريني- بسب عمر ﷺ لكفار قريش يوم الخندق -كما في البخاري (حديث ٦٠٣)، ومسلم (حديث ٦٢٣)- علىٰ جواز سب الكفار، حيث قال ابن دقيق: «فيه دليل علىٰ جواز سب المشركين؛ لتقرير رسول الله ﷺ عمر ﷺ علىٰ ذلك، ولم يعين في الحديث لفظَ السبِّ، فينبغي مع إطلاقه أن يُحمل علىٰ ما ليس بفحش». ثم زاد السَّفَّاريني: «وإنما خص كفار قريش بالسب؛ لأنهم كانوا السبب في تأخيرهم الصلاة عن وقتها». وذكر الصنعاني أنَّ ابن دقيق قيّده بالفُحش لورود النهي عن الفُحش مُطلقًا، ثم قال: «علىٰ أنه لو ثبت لفظُه، وأنه فُحش، وقرر ﷺ =

الطريق الثاني: التخصيص أيضًا، ووجه ذلك: بتخصيص عموم النهي بما هو أعم من الطريق الأول -حيث أخرج من النهي الكفار والمنافقين وحسب-، وبما يُناسب دلالة حديث أنس رضي الله عنه في الإباحة -حيث لم تتعين حال المُثنىٰ عليه من الإسلام أو النفاق-، وبما يتفق مع القواعد الشرعية العامة، فيخرج من عموم النهي مَن كان غالب أحواله الشر، أو كان مُستظهرًا للشر ومشهورًا به، مِن الفُسَّاق ونحوهم، وذلك للتحذير منه، وزجر أمثاله عن شرورهم.

وهذا الذي اختاره ابن بطّال، والبيهقي، والنووي، وابن حجر، والقاضي الحسين المغربي -في آخر بحثه-[(١)].

وهو ظاهر اختيار البخاري[(٢)].

ومما استدلّ به أصحاب هذا الطريق: الإجماع والقياس؛ فأما الإجماع فهو ما أجمع عليه أهل العلم مِن ذكر الكذّابين، وتجريح المُجرَّحين.

وقد أورد ابن بطّال إيرادًا علىٰ هذا الدليل وأجاب عنه -وتبعه ابن المُلقن-[(٣)]، حاصله: إن قيل: فلا حجة في جواز تجريح المُحدّثين، لأنّ الضرورة دعت إلىٰ ذلك حياطة لحديثه ﷺ، فجاز تخصيصهم للضرورة. فيقال

= عليه، لجاز أن يُخصَّ عمومُ النهي بذلك». [انظر: شرح عمدة الأحكام مع العدة (٢/ ٤٤١)، وكشف اللثام شرح عمدة الأحكام (٢/ ٧٩)].

(١) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطّال (٣/ ٣٥٤)، والسنن الكبير، للبيهقي (٧/ ٥٤١)، وإِكمَال المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم، للقاضي عياض (٣/ ٤١٠)، والمُفهم، للقرطبي (٢/ ٦٠٧)، وشرح صحيح مسلم، للنووي (٣/ ٧/ ٢٤)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٠/ ١٤٥)، وفتح الباري (٤/ ١٩٨)، والبدر التمام شرح بلوغ المرام (٤/ ٢٧٣، ٢٧٥).

(٢) حيث ترجم في صحيحه (قبل حديث ١٤٠٤) علىٰ حديث عائشة رضي الله عنها في النهي عن سب الأموات بما يدل علىٰ أن عمومه مخصوص، فقال: «باب ما يُنهىٰ من سبِّ الأموات». ثم ترجم بعده بما قد يُؤخذ منه المُخصص عنده، فقال: «باب ذكر شرار الموتىٰ» وهذه ترجمة عامة تشمل الشرار من الكفار والمسلمين، وكأن ابن حجر فهم ذلك منه، واختار هذا الطريق، والله أعلم. انظر: فتح الباري (٤/ ١٩٧-١٩٨).

(٣) شرح صحيح البخاري، لابن بطّال (٣/ ٣٥٥)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٠/ ١٤٥).

له: هو مثل الذي غلب عليه الفسق، فوجب ذكر فسقه تحذيرًا من حاله، فهو من هذا الباب، ومثله -مما لا اعتراض للمعترض عليه- ذكره ﷺ للذي لم يعمل حسنة قط، وهو مؤمن، فبذلك غفر له، فذكره بقبيح عمله إذ كان الغالب علىٰ عمله الشر، لكنه انتفع بخشية الله تعالىٰ[(١)].

وأما القياس فهو علىٰ غِيبة الأحياء، فالفاسق المُعلن بفسقه تجوز غيبته حيًّا؛ للتحذير منه، فكذلك ميتًا.

ذكر هذين الدليلين ابن بطال[(٢)].

وذكر الداودي دليلًا آخر يُفهم مما نقله عنه ابن المُلقن[(٣)]، حيث قال: «وقوله: «فأُثْنِي شرًّا» قال الداودي: إنما جاز هذا في الموتىٰ أن تذكر مساوئهم؛ لقوله ﷺ: «مُسْتَرِيحٌ وَمُسْتَرَاحٌ مِنْهُ»[(٤)]. قال تعالىٰ: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ [النساء: ١٤٨]، فكان هؤلاء ممن ظلم، قال: ولا يكون بقرب موته، ولا ينبغي إلا ذلك؛ فيدخل في الحديث الآخر في سب الموتىٰ. وقيل: كان هذا الميت مجاهرًا».

وتعقب الملا علي القاري هذا الطريق فقال: «وفي الفاسق والمبتدع الميتين ولو كانا متظاهرين بحث؛ لأن جواز ذمهما حال حياتهما لكي ينزجرا أو يحترز الناس عنهما، وأما بعد موتهما فلا فائدة فيه مع احتمال أنهما ماتا

---

(١) أشار لحديث أبي هريرة ﷺ، ولفظه: عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «كَانَ رَجُلٌ يُسْرِفُ عَلَىٰ نَفْسِهِ، فَلَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ، قَالَ لِبَنِيهِ: إِذَا أَنَا مُتُّ فَأَحْرِقُونِي، ثُمَّ اطْحَنُونِي، ثُمَّ ذَرُّونِي فِي الرِّيحِ، فَوَاللهِ لَئِنْ قَدَرَ عَلَيَّ رَبِّي لَيُعَذِّبَنِّي عَذَابًا مَا عَذَّبَهُ أَحَدًا، فَلَمَّا مَاتَ فُعِلَ بِهِ ذَلِكَ، فَأَمَرَ اللهُ الأَرْضَ، فَقَالَ: اجْمَعِي مَا فِيكِ مِنْهُ، فَفَعَلَتْ، فَإِذَا هُوَ قَائِمٌ، فَقَالَ: مَا حَمَلَكَ عَلَىٰ مَا صَنَعْتَ؟ قَالَ: يَا رَبِّ خَشْيَتُكَ، فَغَفَرَ لَهُ». أخرجه البخاري (٣٤٨٠)، ومسلم (حديث ٢٨٥٧)، وفي لفظ حديث أبي سعيد ﷺ أنه قال لأولاده: «فَإِنِّي لَمْ أَعْمَلْ خَيْرًا قَطُّ». أخرجه البخاري (٣٤٧٧)، ومسلم (حديث ٢٨٥٨).

(٢) شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٣/ ٣٥٤).

(٣) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٦/ ٤٩٠).

(٤) أخرجه البخاري (حديث ٦٥٢٠)، ومسلم (حديث ٩٦٠) من حديث أبي قتادة ﷺ.

علىٰ التوبة، ولهذا امتنع الجمهور من لعن نحو يزيد والحجاج، وخصوص المبتدعة بأعيانهم، هذا مع أنه ليس في الحديث ما يدل علىٰ سبهم، فالأولىٰ أن يعارض بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تَذْكُرُوا هَلْكَاكُمْ إلا بِخَيْرٍ»[1]، ويُدفع بحمل المذمومين علىٰ الكفار والمنافقين»[2].

قلتُ: ونفي الفائدة من ذلك محل نظر، بل هي حاصلة ومقصودة؛ كالتحذير من بدعة له، أو مسلكٍ خاطئٍ له، أو ترتب علىٰ ذلك تحصيل مصلحة ما، أو دفع مفسدة ما، ومن ذلك تعديل الرواة وتجريحهم صيانة للدين.

ثم إنَّ تخصيص النهي بالكفار أو المنافقين وحسب مُتعقَّب كما في الطريق الأول[3]، كما أن المُثنىٰ عليه بالشرِّ في حديث أنس ﷺ مُختلفٌ فيه، فلا يمكن الجزم بكونه مسلمًا أو منافقًا.

وعليه فالقول بأنَّ النهي مخصوص بمَن وُجد المقصد الصحيح في الثناء عليه بالشر، من الفُسّاق وغيرهم، أقوىٰ.

وفي هذا يقول القاضي المغربي: «الحكم بالعموم أولىٰ». يعني في المنع من السب، ثم قال: «وهو محمول علىٰ مُجرّد جري السبّ علىٰ اللسان انتقاصًا للمسبوب، وحطًّا من قدره، وترفّعًا بنفسه لغير مقصد جائز . . . وفي التعليل بقوله: «فإنهم قد أفضوا»، أي وصلوا إلىٰ ما عملوا من خيرٍ وشرٍّ دلالة

(١) أخرجه أبو داود الطيالسي (حديث ١٥٩٧)، وعبد الرزاق في المصنّف (حديث ٦١٢٣)، وابن أبي شيبة في المصنّف (حديث ١٢٣٥٧)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٢٢٦٧)، والخرائطي في مساوئ الأخلاق (حديث ٩٤)، والطبراني في الدعاء (حديث ٢٠٦٥) مِن حديث عائشة ﷺ في قصة نحو قصتها الآتية في الطريق الثالث.

قال ابن حجر في نتائج الأفكار (٤/ ٣٧٢): «وسنده قوي»، وقال العِجلوني في كشف الخفاء (١/ ١٢٧): «إسناده جيد».

(٢) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٤/ ١٣١).

(٣) ص: (٥٣٠).

علىٰ ذلك، والاشتغال بما لا يُغني، كمن فضول الكلام، وما فُعل لمقصد صحيح فهو بخلاف ذلك»(١).

وهذا الطريق عليه أكثر الشُرّاح والمحدثين؛ كالبخاري، والبيهقي، وابن بطّال، والنووي، وابن حجر وغيرهم، قال ابن حجر بعد ذكره للأقوال في الجمع بين الأخبار: «وأصح ما قيل في ذلك أنَّ أموات الكفار والفُسّاق يجوز ذكر مساويهم للتحذير منهم، والتنفير عنهم، وقد أجمع العلماء علىٰ جواز جرح المجروحين من الرّواة أحياءً وأمواتًا»(٢).

الطريق الثالث: التخصيص أيضًا، ووجه ذلك: أن النهي خاصٌّ فيما كان بعد الدفن، وأما قبل الدفن فخارج عن محل النهي، وعليه يُحمل حديث أنس رضي الله عنه، فيكون الثناء بالشر لمن غلب عليه الشر؛ لِيتعظ به فُسّاق الأحياء، مُباح في هذه الحال، وهذا كما يُكره لأهل الفضل الصلاة علىٰ المُعلن بالبدع والكبائر(٣).

ودليلهم: ما رُوي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: مَا فَعَلَ يَزِيدُ بْنُ قَيْسٍ عَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ؟ قَالُوا: قَدْ مَاتَ. قَالَتْ: فَأَسْتَغْفِرُ اللهَ، فَقَالُوا لَهَا: مَا لَكَ لَعَنْتِيهِ، ثُمَّ قُلْتِ: أَسْتَغْفِرُ اللهَ؟ قَالَتْ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «لا تَسُبُّوا الأَمْوَاتَ، فَإِنَّهُمْ أَفْضَوْا إِلَىٰ مَا قَدَّمُوا»(٤).

---

(١) البدر التمام شرح بلوغ المرام (٤/ ٢٧٥).

(٢) فتح الباري (٤/ ١٩٨).

(٣) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطّال (٣/ ٣٥٤)، وإكمَال المُعْلِم بفَوَائِدِ مُسْلِم، للقاضي عياض (٣/ ٤١٠)، والمُفهم (٢/ ٦٠٧)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٠/ ١٤٥)، والتنوير شرح الجامع الصغير (١٠/ ٣٠).

(٤) أخرجه عمر بن شَبّة في تاريخ البصرة -كما قال ابن حجر في فتح الباري (٤/ ١٩٨)-، وابن حبان في صحيحه (حديث ٣٠٢١) مِن طريق الأعمش، عن مجاهد، عن عائشة رضي الله عنها، به، نحوه.
وإسناد ابن حبان صحيح، فشيخه الحسن بن سفيان: ثقة، وشيخ الحسن: عبدالله بن عمر بن أبان مُشْكُدانة: ثقة، وشيخ عبدالله: عبثر بن القاسم: ثقة، وشيخ عبثر: الأعمش: ثقة، وشيخ الأعمش: مجاهد: ثقة. =

ذكر هذا الدليل ابن حجر بعد نقله لكلام ابن بطّال لهذا الطريق، فقال: «وقد عملت عائشة راوية هذا الحديث بذلك في حق من استحق عندها اللعن، فكانت تلعنه وهو حي، فلما مات تركت ذلك ونهت عن لعنه»(١).

وذكر ابن بطّال(٢) دليلًا آخر: وهو حديث: «أمسكوا عن ذي قبر»(٣)، فتكون الإباحة لذكر الميت بما فيه من غالب الشرّ عند موته خاصة، ليتعظ فُسّاق الأحياء، فإذا صار الميت في قبره وجب الإمساك عنه؛ لإفضائه إلىٰ ما قدم، كما في حديث عائشة رضي الله عنها المتقدم، وهو ظاهر حديث أنس رضي الله عنه في المُثنىٰ عليه شرًّا.

وقد اختار هذا الطريق الصنعاني، حيث قال -في حمل النهي عن سب الأموات علىٰ ما بعد الدفن-: «وهو الذي يُناسب التعليل بإفضائهم إلىٰ ما

= وقد تابع الأعمش -في طريق عمر بن شبّة-: محمد بن فُضيل، وهو صدوق من أصحاب الأعمش. [سير أعلام النبلاء (١٤/ ١٥٧)، والكاشف (ترجمة ٢٨٧٤)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٣١٩٧، ٢٦١٥، ٦٤٨١، ٦٢٢٧)].

والحديث أخرجه البخاري (حديث ١٤٠٤) بدون القصة مِن طريق شعبة عن الأعمش، وذكر البخاري متابعين لشعبة: عبدالله بن عبد القدوس، ومحمد بن أنس، ولم يسق لفظهما.

وهذا يُبين أنَّ الحديث تحمّله جماعة عن الأعمش من أصحابه، ومنهم مَن زاد ذكر القصة، كعبثر وابن فُضيل.

(١) فتح الباري (٤/ ١٩٨).

(٢) شرح صحيح البخاري، لابن بطّال (٣/ ٣٥٤).

(٣) جعله ابن بطّال في شرح صحيح البخاري (٣/ ٣٨٣) مرة موقوفًا علىٰ عائشة رضي الله عنها بلفظ: «كفوا عن ذي قبر»، وقد ذكره ابن المُلقن نقلًا عن ابن بطّال، وقال: «علىٰ تقدير صحته ولا نعلمها». [التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٠/ ١٤٤)].

ولم أقف عليه بهذا اللفظ في كتب الحديث، والذي يظهر أنه مِن أمثال العرب المشهورة، وليس بحديث، ففي كتاب جمهرة اللغة، لابن دُريد (٣/ ١٢٨٧): «قال الأصمعي: تقول العرب: أعرِضْ عن ذي قَبْرٍ. إذا جعل الرجل يعيب ميتًا فنُهي عن ذلك»، وأخرج ابن عساكر في تاريخ دمشق (١٠/ ٩٥) عن الأحنف أنه قال منكرًا علىٰ عُبيد الله بن زياد حين عرّض بثلب يزيد بن معاوية حين بلغهم خبر موته: «إنه قد كانت ليزيد في أعناقنا بيعة، وكان يقال: أعرض عن ذي قبر. فأعرض عنه».

قدّموا؛ فإنَّ الإفضاء الحقيقي بعد الدفن»[١].

قلتُ: بل بموته، ومفارقة الروح الجسد يكون قد أفضىٰ إلىٰ ما قدّم، والله أعلم.

قال القاضي عياض مُتعقبًا للطريق الثاني والثالث: «وليس في هذين الفرقين تبيين؛ لأنَّ النهي عن سب الأموات عموم فيمن قُبر ومن لم يُقبر، وممن فيه الغِيبة حال الحياة، ومَن لا غيبة فيه»[٢]. لكن تقدم في الطريق الثاني ذكر الدليل علىٰ تخصيصه.

وتعقب ابن المُلقن الطريق الثالث، بكونه يَردّه عموم حديث عائشة ﵂: «لا تَسُبُّوا الأَمْوَاتَ» مُطلقًا، سواء كانوا في القبر أو خارج القبر[٣].

قلتُ: وما استُدلّ به من صنيع عائشة ﵂، لا يصح؛ لأن فعلها ﵂ ليس فيه التمييز بين إن كان في القبر، أو خارجه، بل علّقت الإمساك عنه بمجرد موته أخذًا بعموم حديثها، كما أنَّ الحديث الذي استدلّ به ابن بطّال -وهو: «أمسكوا عن ذي قبر»- لا أصل له كما تقدم عند تخريجه.

والحاصل أنَّ التفريق بين قبل الدفن وبعده، لا يصلح أن يكون مناطًا للحكم، لعدم الدليل عليه، والله تعالىٰ أعلم.

الطريق الرابع: التخصيص أيضًا، ووجه ذلك: أن النهي مخصوصٌ بما إذا كان الثناء بالشر من قبيل الشهادة، قال ابن رُشيد: «السب ينقسم في حق الكفار وفي حق المسلمين، أما الكافر فيمنع إذا تأذىٰ به الحي المسلم، وأما المسلم فحيث تدعو الضرورة إلىٰ ذلك، كأن يصير من قبيل الشهادة، وقد يجب في بعض المواضع، وقد يكون فيه مصلحة للميت، كمن عَلِم أنه أَخذ

---

(١) سُبل السلام (٢/ ٣/ ٣٤٠).

(٢) إكمَال المُعْلِم بفَوَائِدِ مُسْلِم، للقاضي عياض (٣/ ٤١٠).

(٣) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٠/ ١٤٥).

ماله بشهادة زور، ومات الشاهد، فإن ذكر ذلك ينفع الميت، إن علم أن ذلك المال يرد إلىٰ صاحبه . . .».

وادّعىٰ ابن رُشيد أن هذا هو مراد البُخاري حينما ترجم لحديث عائشة رضي الله عنها -حديث النهي عن سب الأموات-، وأنَّ البخاري قصد أن يُبين -بترجمته: باب ما يُنهىٰ من سب الأموات- أن الجائز من ذكر الميت بسوء -كما جاء في حديث أنس رضي الله عنه بالثناء بالشر- كان علىٰ معنىٰ الشهادة، وأما الممنوع -كما في حديث عائشة رضي الله عنها- هو علىٰ معنىٰ السب[(١)].

قلتُ: وهذا التفريق بين الأمرين، من كون الثناء بالشر في تلك الحال كان من باب الشهادة، وليس من السب، لا دليل عليه، ولهذا تعقبه ابن حجر فقال: «بل لقائل أن يمنع؛ أن ما كان علىٰ جهة الشهادة وقصد التحذير يُسمّىٰ سبًا في اللغة»[(٢)].

وعليه فلا دليل علىٰ تخصيص الحديث بذلك.

الطريق الخامس: حمل الحديث علىٰ الخصوصية بزمن النبي ﷺ، وذلك بأن ما وقع من الصحابة رضي الله عنهم وأقرّهم عليه النبي ﷺ من الثناء بالشر هو أمر خاص بزمن النبي ﷺ؛ لأنه زمان يُنطقهم الله فيه بالحكمة ويُجريها علىٰ ألسنتهم، وأما الآن فلا.

فيكون حديث أنس رضي الله عنه عندهم خاص بهذين الاثنين -من أُثني عليه خيرًا ومَن أُثني عليه شرًا-، لغيب أطلع الله نبيّه ﷺ عليه، ذكره ابن التين، وابن الملقن، والعيني[(٣)].

وتعقب ابن التين هذا الطريق فقال: «والصواب أن ذلك يختص بالثقات

(١) نقله عنه ابن حجر في فتح الباري (٤/ ١٩٨).

(٢) فتح الباري (٤/ ١٩٨).

(٣) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٠/ ١٤٥)، وعمدة القاري (٨/ ٢٨٢).

والمتقين»[١]، أي: الثناء علىٰ الميت، فلا دليل علىٰ تخصيصه بالصحابة ﷺ، وزمانهم.

وتعقب العيني هذا الطريق أيضًا: بأنَّ حديث أنس ﷺ عام، والتخصيص بلا مُخصص لا يجوز[٢].

قلتُ: وهو كما قال العيني لا دليل علىٰ حمل الحديث علىٰ الخصوصية، بل حديث عمر ﷺ الآتي[٣] يردّه، حيث وقع الثناء في زمن عمر ﷺ، ولا يُعلم مَن الذي أثنىٰ بالخير أو الشر، فقد يكون من الصحابة أو من التابعين.

وأيضًا فقد رد ابن حجر هذا الطريق مُستدلًا بلفظ مسلم للحديث: «مَنْ أَثْنَيْتُم عَلَيْهِ خَيْرًا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ»[٤]، قال: «وهو أبين في العموم ... وفيه رد علىٰ مَن زعم أنَّ ذلك خاص بالميتين المذكورين، لغيب أطلع الله نبيّه عليه، وإنما هو خبر عن حكم أعلمه الله به»[٥].

المسلك الثاني: مسلك النسخ:

ووجهه: أنَّ ما ورد من النهي عن سبِّ الموتىٰ ناسخٌ لحديث أنس ﷺ وما في معناه، فيكون حديث الإباحة منسوخًا.

ذكره من جملة الأجوبة عن هذا الإشكال القاضي عياض، والقرطبي، وابن حجر، وابن المَلَك الرّومي.

وضعّف ابن حجر هذا المسلك[٦].

---

(١) نقله عنه العيني في عمدة القاري (٨/ ٢٨٢).

(٢) عمدة القاري (٨/ ٢٨٢).

(٣) ص: (٥٤٤).

(٤) أخرجه مسلم (حديث ٩٥٩).

(٥) فتح الباري (٤/ ١٥١).

(٦) انظر: إكمَال المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم، للقاضي عياض (٣/ ٤١٠)، والمُفهم (٢/ ٦٠٧)، وفتح الباري (٤/ ١٩٧)، وشرح مصابيح السنة (٢/ ٣٥٧).

قلتُ: ومما يُرد به علىٰ هذا المسلك: أنَّ القول بالنسخ، وكون أحدهما متأخر والآخر مُتقدم، لا يُعلم ولا يُصار إليه إلا بدليل بيِّن.

وقد أشار القاضي المغربي لدليل هذا المسلك، فقال: «يكون النهي العام متأخرًا، فيكون ناسخًا، وهذا مبنيٌّ علىٰ أن العام المُتأخّر ناسخٌ للخاص المُتقدم، وهي مسألة خلاف بين أهل الأصول»(١).

فعليه تكون القاعدة محل خلاف، وتردد، فيضعف التمسك بها، ثم إنَّ غالب مَن ذكر هذا المسلك ذكره احتمالًا.

ولعل مما استدل به أصحاب هذا المسلك ما ذكره ابن حجر حيث قال: «قوله: «أفضوا» . . . واستُدل به علىٰ منع سب الأموات مُطلقًا»(٢)، أخذًا من التعليل في آخر حديث عائشة ﵂: «فَإِنَّهُمْ قَدْ أَفْضَوْا إِلَىٰ مَا قَدَّمُوا».

ثم تعقّب ابن حجر هذا الاستدلال بقوله: «وقد تقدم أنَّ عمومه مخصوص»(٣).

ومن الأدلة علىٰ ردّ هذا المسلك: ما أخرجه البخاري عن عمر بن الخطاب ﵁، فعن أبي الأسود قال: قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ وَقَدْ وَقَعَ بِهَا مَرَضٌ، فَجَلَسْتُ إِلَىٰ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﵁، فَمَرَّتْ بِهِمْ جِنَازَةٌ فَأُثْنِيَ عَلَىٰ صَاحِبِهَا خَيْرًا، فَقَالَ عُمَرُ ﵁: وَجَبَتْ. ثُمَّ مُرَّ بِأُخْرَىٰ فَأُثْنِيَ عَلَىٰ صَاحِبِهَا خَيْرًا، فَقَالَ عُمَرُ ﵁: وَجَبَتْ. ثُمَّ مُرَّ بِالثَّالِثَةِ فَأُثْنِيَ عَلَىٰ صَاحِبِهَا شَرًّا، فَقَالَ: وَجَبَتْ. فَقَالَ أَبُو الأَسْوَدِ: فَقُلْتُ: وَمَا وَجَبَتْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ قَالَ: قُلْتُ كَمَا قَالَ

---

(١) ذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه، والقاضي عبد الجبار إلىٰ أن العام المتأخر ناسخٌ للخاص المتقدم، ورد هذا القول أبو المُظفّر السّمعاني، فقال: «العامّ المُتأخّر لا ينسخ الخاص المُتقدم، بل الخاص يُقضىٰ به عليه، ويكون الحكم له فيما يتناوله» ثم ذكر مذهب الحنفية وناقشهم وردّه، خاصة في مسألة ادّعاء النسخ. وكذا رده أبو يعلىٰ. [انظر: العدّة في أصول الفقه (٢/ ٦٢٣-٦٢٤)، والقواطع (١/ ٣١٥-٣٢٠)، والبحر المُحيط (٤/ ٥٤١)].

(٢) فتح الباري (٤/ ١٩٨).

(٣) فتح الباري (٤/ ١٩٨).

النَّبِيُّ ﷺ: «أَيُّمَا مُسْلِمٍ شَهِدَ لَهُ أَرْبَعَةٌ بِخَيْرٍ، أَدْخَلَهُ اللهُ الْجَنَّةَ». فَقُلْنَا: وَثَلاثَةٌ؟ قَالَ: «وَثَلاثَةٌ». فَقُلْنَا: وَاثْنَانِ؟ قَالَ: «وَاثْنَانِ». ثُمَّ لَمْ نَسْأَلْهُ عَنِ الْوَاحِدِ[1].

فظاهر صنيع عمر رضي الله عنه أنَّ الثناء بالشر علىٰ مَن يستحقه متأخرٌ، وعليه فلا نسخ.

الخلاصة:

أنه بأيِّ مسلك مِن مسلك الجمع، أو النسخ يندفع الإشكال، ولله الحمد، إلا أنَّ مسلك الجمع أصحها لإمكانه، ومِن أقوىٰ طُرقه الطريق الثاني، والله تعالىٰ أعلم.



(١) أخرجه البخاري (حديث ١٣٧٦).

المطلب الثاني

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ فيما يُقال لمَن دَعَا بِدُعَاءِ الجاهليّة أو تَعَزَّى بعزاء الجاهليّة

الحديث المُشكل:

عَنْ عُتَيِّ بْنِ ضَمْرَةَ قَالَ: رَأَيْتُ رَجُلًا تَعَزَّىٰ عِنْدَ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ بِعَزَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ(١)، افْتَخَرَ بِأَبِيهِ فَأَعَضَّهُ أُبَيٌّ بِأَبِيهِ، وَلَمْ يَكْنِهِ(٢)، ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: أَمَا إِنِّي

(١) قوله: «تعزَّىٰ بعزاء الجاهلية» قال أبو عُبيد: «فقوله: (عَزاء الجاهلية) الدعوىٰ للقبائل أن يقال: يا لَتميم! ويا لَعامر، وأشباه ذلك». [غريب الحديث (١/ ٣٠١)].
وقال ابن الأثير: «التَّعَزِّي: الانتماءُ، والانتساب إلىٰ القوم. يُقال: عَزَيتُ الشيءَ، وعَزَوتُه، وأَعْزِيه، وأعزُوه، إذا أسندْتَه إلىٰ أحد. والعَزاءُ، والعِزْوَةُ: اسمٌ لدعوىٰ المُستغيث، وهو أن يقولَ: يا لَفُلانٍ، أو لَلأنصارِ، ويا لَلْمُهاجرين». [النهاية في غريب الحديث (٦/ ٢٧٥٦) مادة (عزا)].
والفخر بالأحساب من أمر الجاهلية، ومن التعزّي بعزاء الجاهلية، كما رواه مسلم عن أبي مالك الأشعري ﵁، عن النبي ﷺ قال: «أَرْبَعٌ فِي أُمَّتِي مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ لا يَتْرُكُونَهُنَّ: الْفَخْرُ فِي الأَحْسَابِ، وَالطَّعْنُ فِي الأَنْسَابِ، وَالاسْتِسْقَاءُ بِالنُّجُومِ، وَالنِّيَاحَةُ». أخرجه مسلم (حديث ٩٤٢). وانظر: المفهم لِما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٢/ ٥٨٧).

(٢) قوله: «فأعضَّه بأبيه»: هو بمعنىٰ ما جاء في إحدىٰ روايات الحديث -رواية يونس عن الحسن الآتية-: «فَأَعِضُّوهُ بِهَنِ أَبِيهِ وَلا تَكْنُوا»، المعنىٰ أنَّ أُبيًّا ﵁ قال له: اعضض بأير أبيك أو ذكر أبيك، فمعنىٰ: «فأعِضُّوهُ» أي قولوا له: اعضض. وقوله: «بهَنِ» الهنِ هو كناية عن كل اسم جنس، وقيل: هو كناية عن الشيء يُستفحش ذكره، والمراد به هنا الكناية عن الفرج، فالمعنىٰ: قولوا له اعضُض بفرج أبيك أو أير أبيك أو ذكره، يُقال له ذلك صريحًا، فيُجاهره بمثل هذا اللفظ الشنيع، بالتصريح بآلة أبيه التي كانت سببًا فيه، دون تكنية عن الذكر أو الأير بالهنِ، تأديبًا وتنكيلًا له، وردًا لِما أتىٰ به من الانتماء إلىٰ قبيلته من الكُفّار، والافتخار بهم. =

قَدْ أَرَىٰ الَّذِي فِي أَنْفُسِكُمْ، إِنِّي لا أَسْتَطِيعُ إِلا ذَلِكَ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ تَعَزَّىٰ بِعَزَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَعِضُّوهُ، وَلا تَكْنُوا»(١).

= [انظر: شرح السنة، للبغوي (١٣/ ١٢١)، وغريب الحديث، لابن الجوزي (٢/ ١٠٣)، والنهاية في غريب الحديث (٦/ ٢٧٩٦) (١٠/ ٤٦٠٠) مادة (عضض) و(هنن)، وتاج العروس (١٠/ ٩٠) مادة (أير)، (٤٠/ ٣١٦) مادة (هنو)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لملا علي القاري (٩/ ١٢٧)].

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف (حديث ٣٩٩٦٦)، وعبدالله بن أحمد في زوائده علىٰ المسند (حديث ٢١٢٣٥) مِن طريق عيسىٰ بن يونس.
وأحمد (حديث ٢١٢٣٣) مِن طريق محمد بن جعفر.
وأحمد (حديث ٢١٢٣٤)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٨٨١٢)، وابن حبان في صحيحه (حديث ٣١٥٣) مِن طريق يحيىٰ بن سعيد القطّان.
والبخاري في الأدب المُفرد (حديث ٩٦٣)، والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ٣٢٠٤)، والطبراني (حديث ٥٣٢) مِن طريق عثمان بن الهيثم المُؤذن.
والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠٩٢٣) مِن طريق خالد بن الحارث.
والشاشي في مسنده (حديث ١٤٩٩) مِن طريق هَوْذَة بن خليفة.
ستتهم (عيسىٰ، ومحمد، ويحيىٰ، وعثمان، وخالد، وهَوْذَة) عن عوف بن أبي جَميلة الأعرابي.
وأخرجه أحمد (حديث ٢١٢٣٦)، وعبدالله بن أحمد في زوائده علىٰ المسند (حديث ٢١٢٣٧) مِن طريق يونس بن عُبيد.
والبخاري في الأدب المُفرد (حديث ٩٦٣)، والشاشي في مسنده (حديث ١٥٠٠) مِن طريق مُبارك بن فَضَالة.
والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠٩٢٢) مِن طريق السَّريّ بن يحيىٰ.
أربعتهم (عوف، ويونس، ومبارك، والسَّريّ) عن الحسن البصري، عن عُتَيّ، به، نحوه.
وخالف الأربعة -عوف، ويونس، ومبارك، والسَّريّ-: كَهْمَس، وأشعث، فروایاه عن الحسن، عن أُبيّ، به، نحوه.
أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف (حديث ٣٩٩٦٥)، عن وكيع، عن كَهْمَس، به، نحوه.
وأخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٠٩٢١) مِن طريق خالد بن الحارث، عن أشعث، به، نحوه.
قلتُ: وأشعث إذا أُطلق في الرواية عن الحسن فهو: أَشْعَثُ بنُ عَبْدِ المَلِك، أَبُو هَانِيء الحُمْرَانِيُّ، وهو ثقة، ومُقدمٌ في أصحاب الحسن البصري، وثبْتٌ عنه.
وأما كهمس بن الحسن التميمي أبو الحسن البصري، فهو ثقة، كما قال ابن حجر. =

. . . .

= إلا أنَّ فيمن خالفهما -أي: كَهْمَس، وأشعث- مَن هو أثبت الناس في الحسن البصري عند جمع من الأئمة -كأحمد وابن المديني وغيرهما-، وهو: يونس بن عُبيد، متفق علىٰ ثقته وإتقانه.

وقد تابعه عوف الأعرابي، وهو ثقة ثبْت، كما قال النسائي، وهو ممن عُني بمرويات الحسن، قال ابن سعد: «وقال بعضهم يرفع أمره ويقول: إنه ليجيء عن الحسن بشيء ما يجيء به أحدٌ». كيف وقد تُوبع هنا.

وتابع يُونس أيضًا: مبارك بن فَضالة، وهو صدوق يُدلِّس ويُسويّ، قاله ابن حجر. لكنه من أصحاب الحسن ويُحتج بروايته عن الحسن كما قاله أحمد، وهو بعد يونس وأشعث في طبقة أصحاب الحسن.

وتابع يونس أيضًا: السّريّ بن يحيىٰ، وهو ثقة، ومن أصحاب الحسن وبعد يونس وأشعث في طبقة أصحاب الحسن، وقبل مبارك بن فَضالة.

وبهذا يتبين أنَّ الوجه الأول عن الحسن -الموصول- أقوىٰ وأقرب، إلا أنَّ الوجه الثاني فيه قوة أيضًا؛ لكونه من رواية أشعث وهو من الأثبات والمُقدمين في الحسن، وتابعه كهمس وهو ثقة، لكنه ليس بمشهور في الرواية عن الحسن.

لكن إذا نظرنا في الحسن بن أبي الحسن البصري، وجدنا أنه كما قال ابن حجر: ثقة فقيه فاضل مشهور، وكان يُرسل كثيرًا ويُدلِّس.

فيحتمل -إن صح الوجه الثاني- أن يكون الحمل علىٰ الحسن، وأنه مرة أسقط عُتيّ كما حفظه أشعث وكهمس، ومرة رواه موصولًا كما حفظه الجماعة من أصحابه؛ فإنَّ الحسن كثير الإرسال كما تقدم، وهذا أمر مقبول في ذلك الزمن، فلا يُعلّ الموصول الثابت عنه بهذا، بل هو مِن عادته، فالحسن تارة ينشط فيصِل الحديث، وتارة يُرسله في مجلس المدارسة ونحوه، فالحديث محفوظ عنه موصولًا.

[انظر: الطبقات الكبير، لابن سعد (٩/ ٢٥٧)، وتهذيب الكمال (٣/ ٢٧٧)، (٢٢/ ٤٣٧)، (٢٧/ ١٨٠)، (٣٢/ ٥١٧)، وشرح علل الترمذي، لابن رجب (٢/ ٤٩٥)، وتقريب التهذيب (ترجمة ١٢٢٧)، (ترجمة ٢٢٢٣)، (ترجمة ٥٦٧٠)، (ترجمة ٦٤٦٤)].

وبالجملة فإنَّ ما رواه الجماعة -من أثبت أصحاب الحسن-: عن الحسن، عن عُتيّ، عن أُبيّ، به، نحوه، أقوىٰ وأقرب، ومما يُقوي هذا الوجه عن الحسن -وهو الموصول- أنَّ عُتيّ شيخ الحسن قد تُوبع عليه: فرواه: محمد بن عمرو بن العباس الباهلي، عن سفيان بن عُيينة، عن عاصم الأحول، عن أبي عثمان، عن أبيّ، به نحوه.

أخرجه عبدالله بن أحمد في زوائده علىٰ المسند (حديث ٢١٢١٨).

وخالف محمد بن عمرو: عبد الرزاق، فرواه عن سفيان بن عُيينة، عن عاصم الأحول، عن =

. . . .

= ابن سِيرين، عن أُبيّ، نحوه -إلا أنَّ سبب القصة مختلف، ففيه أنَّ رجلًا يعتري ضالة في المسجد، فعضّه أبيٌّ . . . الحديث-.

أخرجه عبد الرزاق في المصنّف (حديث ١٧٢٩).

إلا أنَّ متن هذا الإسناد مخالف لطرق الحديث الأخرىٰ، مِن أنَّ الرد بذلك خاص لِمن اعتزىٰ بقبيلته ونحو ذلك، فهذا مما يُورث التردد في هذه الرواية، وأنَّ رواية محمد الباهلي أقرب لموافقتها للطرق الأخرىٰ، وتشهد لها، والله أعلم.

وإسناد طريق عُتيّ صحيح.

فشيخ ابن أبي شيبة: عيسىٰ بن يونس بن أبي إسحاق السَّبِيعي: ثقة مأمون، قاله ابن حجر.

وشيخ أحمد بن حنبل: يحيىٰ بن سعيد القطّان: ثقة متقن، قاله ابن حجر.

وشيخ عيسىٰ ويحيىٰ: عوف الأعرابي تقدم أنه ثقة ثبْت.

وشيخ عوف: الحسن البصري تقدم كلام ابن حجر في توثيقه، وسيأتي الكلام علىٰ وصفه بالتدليس مع عنعنته هنا.

وشيخ الحسن: عُتَيّ بن ضَمْرة التميمي: ثقة، قاله ابن حجر.

وأما إسناد متابعة عُتيّ: فصحيح أيضًا.

فشيخ عبدالله بن أحمد: محمد بن عمرو الباهلي، ثقة، وثّقه عبد الرحمن بن يوسف بن خِراش، وذكره ابن حِبان في الثقات.

وشيخ الباهلي: سفيان بن عُيينة: ثقة حافظ فقيه إمام حجة، كما قاله ابن حجر.

وشيخ ابن عُيينة: عاصم بن سليمان الأحول، ثقة كما قاله ابن حجر.

وشيخ عاصم: أبو عثمان النهدي عبد الرحمن بن مَلّ: مخضرم ثقة ثبْت عابد، قاله ابن حجر.

[انظر: الثقات، لابن حِبان (٩/ ١٠٧)، وتاريخ مدينة السلام، للخطيب (٤/ ٢١٤)، وتقريب التهذيب (٢٤٥١)، (ترجمة ٣٠٦٠)، (ترجمة ٤٠١٧)، (ترجمة ٧٥٥٧)].

وبهذا يتبين أنَّ حديث أُبيّ بن كعب ﷺ صحيح، والله تعالىٰ أعلم.

وفيما يتعلق بتدليس الحسن البصري، فإنَّ سماعه من عُتيّ ثابت والله أعلم، فتُحمل عنعنته علىٰ الاتصال، كما أنَّ سماع عُتيّ مِن أُبيّ ثابت؛ وبيان ذلك في الآتي:

أولًا: ثبت سماع الحسن مِن عُتيّ بالتصريح بصيغة السماع في أخبار أُخر، منها: ما أخرجه محمد بن سعد في الطبقات الكبير (٣/ ٤٦٤) قال: أخبرنا روح بن عبادة وهَوْذة بن خليفة، قالا: أخبرنا عوف، عن الحسن، قال: أخبرنا عُتيّ بن ضمرة، قال: قلتُ لأُبيّ بن كعب: «ما لكم أصحاب رسول الله ﷺ نأتيكم من البعد نرجو عندكم الخبر أن تعلمونا . . .».

وأيضًا عند الطبري في تهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- (حديث ٩٤٢) قال الطبري: حدثنا =

المُعارض:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «الْحَيَاءُ مِنَ الإِيمَانِ،

= ابن بشار، قال: حدثنا ابن عدي، عن عوف، عن الحسن، قال: حدثنا عُتيّ بن ضَمْرة، قال: قدمتُ المدينة، فلقيتُ شيخًا أبيض الرأس واللحية، فإذا هو أُبيُّ بن كعب.

وأسانيدهما صحيحة، فرجالهما ثقات، روح بن عبادة، ومحمد بن بشار بُندار، ومحمد بن أبي عدي، عدا هَوْذة فصدوق كما قال الحافظ. [انظر: تقريب التهذيب (ترجمة ١٩٦٢، ٥٦٩٧، ٥٧٥٤، ٧٣٢٧)].

وهذا فيه إثبات رؤية وسماع عُتيّ من أُبيّ بن كعب ﷺ أيضًا.

ثانيًا: إنَّ الحسن به عُرف عُتيّ، فلا يُعرف لعُتيّ راوٍ غير الحسن عند جمع مِن أهل العلم، وإن كان قد روىٰ عنه ابنه لكن ليس كرواية الحسن، وهذا مما يُقوي ثبوت سماعه منه.

ولهذا فإنَّ الحاكم أخرج حديثًا للحسن عن عُتيّ عن أُبيّ، ثم قال: «وهو مِن النوع الذي لا يُوجد للتابعيّ إلا الرّاوي الواحد، فإنَّ عُتيّ بن ضَمْرة السَّعدي ليس له راوٍ غير الحسن». [المستدرك (بعد حديث ١٢٩٣)].

علمًا بأنه روىٰ عن عُتيّ غير الحسن وهو ابن عُتيّ: عبدالله، لكن ليس كشهرة رواية الحسن عنه. [انظر: سؤالات ابن الجُنيد لابن معين (مسألة ١٣٨)، والكاشف، للذهبي (ترجمة ٣٦٧٥)].

ثالثًا: فإنَّ الحسن ذكره ابن حجر في المرتبة الثانية من مراتب المُدلّسين، وهم مَن احتمل الأئمة تدليسهم، وأخرجوا له في الصحيح، وذلك لإمامته وقلة تدليسه في جنب ما روىٰ، أو كان لا يُدلس إلا عن ثقة. [تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس (ص١٠٢)].

وبهذا انتفت شبهة التدليس والإرسال في رواية الحسن، وصح الخبر، ولله الحمد.

وقد أخرج الطبراني في مسند الشاميين (حديث ٢٦٧٤) وابن السّنّي في عمل اليوم والليلة (حديث ٤٣٣) ما يُبين الرجل المهمل في حديث أُبيّ ﷺ، فأخرجاه مِن طريق سعيد بن بَشير، عن قتادة، عن الحسن -عند ابن السّنّيّ زيادة بين الحسن وعجرد: عن مكحول-: عَنْ عجرد بن مدراع التَّمِيمِيِّ، أَنَّهُ نَازَعَ رَجُلا عِنْدَ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ، فَقَالَ: يَا آلَ تَمِيمٍ، فَقَالَ أُبَيٌّ: أَعَضَّكَ اللَّهُ بِأَيْرِ أَبِيكَ ... الحديث.

وهذا الإسناد في ثبوته نظرٌ؛ ففيه سعيد بن بَشير، وهو مُختلف فيه. [انظر: تهذيب الكمال (١٠/ ٣٤٨)].

ثم إنَّ عجرد هذا لم أقف له علىٰ ترجمة، وكذا الاختلاف في إسناده بزيادة مكحول مِن عدمها، ولهذا قال الحافظ ابن عساكر بعد أن أخرجه مِن طريق الطبراني: «المحفوظ حديث الحسن، عن عُتيّ، وعجرد لم أسمع به إلا مِن هذا الوجه». [تاريخ دمشق (٤٦/ ٦٢)].

وَالإِيمَانُ فِي الْجَنَّةِ، وَالْبَذَاءُ مِنَ الْجَفَاءِ، وَالْجَفَاءُ فِي النَّارِ»(١).

(١) أخرجه ابن وهب في الجامع -نشر جمعية دار البر- (حديث ٤٨٦) -ومِن طريقه ابن حِبان في صحيحه (حديث ٦٠٩)-، عن الليث بن سعد، عن خالد بن يزيد، عن سعيد بن أبي هلال.
وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (حديث ٢٦٩٨٦)، وأحمد (حديث ١٠٥١٢)، وهنَّاد في الزهد (حديث ١٣٥١)، والترمذي (حديث ٢١٢٧)، والبزار في مسنده (حديث ٧٩٤٦)، والمروزي في تعظيم قدر الصلاة (حديث ٤٤٦، ٤٤٧)، والخرائطي في مكارم الأخلاق (حديث ٣٠٣)، وابن حبان في صحيحه (حديث ٦٠٨)، والحاكم في المستدرك (حديث ١٧٣)، والبيهقي في شعب الإيمان (حديث ٧٣٠٨) كلهم مِن طريق محمد بن عمرو بن علقمة.
كلاهما -سعيد ومحمد-: عن أبي سَلَمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه.
وهذا إسناد صحيح، فشيخ ابن وهب: الليث بن سعد، وشيخ الليث: خالد بن يزيد الجُمَحي، وشيخ خالد: سعيد بن أبي هلال، وشيخ سعيد: أبو سلَمة، وكلهم ثقات.
[انظر: تقريب التهذيب (ترجمة ١٦٩١، ٥٦٨٤، ٨١٤٢)، وتحرير تقريب التهذيب (ترجمة ٢٤١٠)].
وأما شيخ ابن أبي شيبة: محمد بن بشر العبدي فثقة، وشيخ العبدي: محمد بن عمرو بن علقمة فصدوق له أوهام كما قال ابن حجر، وهو حسن الحديث؛ فقد روىٰ له البخاري مقرونًا بغيره، ومسلم في المتابعات، ثم إنه قد تُوبع هنا من سعيد بن أبي هلال. [انظر: تهذيب الكمال (٢٦/ ٢١٢)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٥٧٥٦، ٦١٨٨)].
وقال الترمذي بعد تخريجه للحديث: «هذا حديث حسنٌ صحيحٌ»، وذكر له جملة من الشواهد، منها:
حديث أبي بكرة ﷺ، أخرجه البخاري في الأدب المُفرد (حديث ١٣١٤)، وابن ماجه (حديث ٤٢١٧)، وابن حبان في صحيحه (حديث ٥٧٠٤)، والحاكم في المستدرك (حديث ١٧٢) مِن طريق هُشيم، عن منصور بن زَاذَان، عن الحسن، عن أبي بكرة ﷺ، به، نحوه.
قال الترمذي في العلل الكبير (ص٣٣٩) عن هذا الحديث: «سألت محمدًا فقال: حديث الحسن، عن أبي بكرة محفوظٌ.
ولم يعرف محمد حديث حميد، عن الحسن، عن عمران بن حُصين في الحياء».
وقال البُوصيري في مصباح الزجاجة (ص٥٤٣) عن هذا الحديث: «رواه ابن حبان في صحيحه . . . بتقديم البذاء علىٰ الحياء، وحكم الحاكم بصحّته.
فإن اعترض معترض علىٰ ابن حبان والحاكم في تصحيحه بقول الدارقطني: إن الحسن لم يسمع من أبي بكرة؟
قلت: احتج البخاري في صحيحه برواية الحسن عن أبي بكرة في أربعة أحاديث، وفي مسند أحمد والمعجم الكبير للطبراني التصريح بسماعه من أبي بكرة في عدة أحاديث، منها: إن ابني هذا سيّد، =

وجه الإشكال:

أنه ثبت عن النبي ﷺ الأمر بالإنكار علىٰ مَن تعزَّىٰ بعزاء الجاهلية بلفظ شديد مُستشنع، إلا أنَّ ذلك يُخالف في الظاهر ما ثبت عن النبي ﷺ من التحذير من البذاء، حيث بيّن أنه من الجفاء، وهو من الأخلاق المذمومة المُتوعّد عليها بالنار، مما أورث ذلك للناظر في الحديثين إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: الطحاوي[1]، والتُّوربِشْتِي[2]، والمُناوي[3].

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الحديثين مسلك الجمع بينهما، ولهم في ذلك طريقان:

الطريق الأول: صرف حديث أُبيٍّ بن كعب رضي الله عنه عن ظاهره، وأنَّ المراد بالحديث الرد علىٰ مَن تعزَّىٰ بعزاء الجاهلية صراحة بذكر مثالب أبيه ومساوئه لا كناية، وليس الرد بظاهر اللفظ: «فَأَعِضُّوهُ» كما كانت العرب تصنع[4].

وهذا الطريق يُفهم من شرح التُّوربِشْتِي للحديث حيث قال: «وأرىٰ المعنىٰ -والله أعلم- أن من انتسب وانتمىٰ إلىٰ الجاهلية بإحياء سُنّة أهلها،

= والمُثبت مقدم علىٰ الباقي ...» اهـ.

وبالجملة فإنَّ حديث أبي بكرة رضي الله عنه يشهد له حديث أبي هريرة رضي الله عنه المُتقدم، والله تعالىٰ أعلم.

(١) شرح مُشكل الآثار (٨/ ٢٣١).

(٢) الميسر في شرح مصابيح السنة (٣/ ١٠٦٣).

(٣) فيض القدير شرح الجامع الصغير (١/ ٣٥٧).

(٤) كما تقدم عند تفسيره ص: (٥٤٦) بأنَّ المعنىٰ: قولوا له اعضُض بفرج أبيك أو أير أبيك أو ذكره صراحة لا كناية.

واتباع سبيلهم في الشتم، واللعن، والتعيير، ومواجهتهم بالفحشاء والمنكر، فاذكُروا له ما تعرفون من مثالب أبيه ومن مساوئه، وما كان يُعيَّر به من لوم ورذالة صريحًا لا كناية، كي يَرْتدع به عن التعرض لأعراض الناس، هذا هو وجه الحديث»[(١)].

وقد تابعه علىٰ ذلك بعض شُرَّاح مشكاة المصابيح؛ كالطِّيبي[(٢)].

قلتُ: وما ذكره التُّوربِشْتِي خلاف الظاهر من قوله ﷺ: «فَأَعِضُّوهُ»، وخلاف فهم الصحابي رضي الله عنه راوي الحديث، حيث لم يُعلم له مخالف، وعامة أهل العلم علىٰ إجراء الحديث علىٰ ظاهره، من كونه يُنكر علىٰ مَن تعزّىٰ بعزاء الجاهلية صراحة بـ: اعضُض بفرج أبيك أو ذكر أبيك.

ومما يُستدرك ويُتعقب علىٰ كلام التُّوربِشْتِي في قوله: «وأرىٰ المعنىٰ -والله أعلم- أن من انتسب وانتمىٰ إلىٰ الجاهلية بإحياء سُنّة أهلها، واتباع سبيلهم في الشتم ...» إلىٰ آخر ما ذكره، أنَّ هذا ليس المراد بعزاء الجاهلية، إنما ما تقدم[(٣)] من الدعوىٰ للقبائل كأن يقال: يا لَتميم، ونحوه، من الفخر بالأحساب، وأما ما ذكره من إحياء سنة أهل الجاهلية، فهذا كلام مجمل، إذ من سنتها الشرك بالله، والعياذ بالله.

الطريق الثاني: التخصيص، ووجه ذلك: بتخصيص حديث أُبيٍّ بن كعب رضي الله عنه بحالة معيّنة لمناسبة المقام فتُستثنىٰ من الذم، مع بقاء حديث أبي هريرة رضي الله عنه وما جاء في معناه علىٰ عمومه في غير هذه الصورة.

اختار هذا الطريق الطحاوي وحاصل ما ذكره: أنَّ البذاء المنهي عنه في حديث أبي هريرة رضي الله عنه في حق مَن لا يستحقه، أما مَن استحقَّ أن يُقابل به عقوبة له، فليس بمنهيٍّ عنه، بل إما مستحب أو واجب كما في هذا الحديث.

---

(١) الميسر في شرح مصابيح السنة (٣/ ١٠٦٣).
(٢) شرح مشكاة المصابيح (١٠/ ٣١٥١).
(٣) ص: (٥٤٦).

وعلىٰ هذا فإنَّ البذاء بالقول أو الفعل منهي عنه إلا عند الحاجة إليه؛ كمن تعزّىٰ بعزاء الجاهلية، وهو وإن كان فُحشًا في ظاهره، ولهذا مَن سمعوا أُبيَّ بن كعب رضي الله عنه استنكروا ذلك منه، من كونه لا يليق به قول ذلك، ورأوه من الفُحش في القول والبذاء، لكنه أجابهم جواب المُطمئن بشرع ربّه، وأنَّ هذا الجواب في هذا المَقام هو المناسب لمِن استحقّه، كما أمر بذلك نبيّنا ﷺ، فإباحته واستثناء هذه الحالة بمقتضىٰ النصوص الشرعية.

قلتُ: وعلىٰ هذا فإذا كان هذا القول مأمورًا به إما أمر إيجاب أو أمر استحباب، فلا يكون فُحشًا بمقتضىٰ النصوص الشرعية، فلا يكون فُحشًا ولا بَذاءً في حقيقة الأمر -وإن كان في الظاهر كذلك-، بل هو من الحكمة، ولا يليق وصفه بذلك -عند معرفة دليله-، فإنَّ نبيَّنا ﷺ -كما في الصحيحين عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما-: لَمْ يَكُنِ فَاحِشًا وَلا مُتَفَحِّشًا وَكَانَ يَقُولُ: «إِنَّ مِنْ خِيَارِكُمْ أَحْسَنَكُمْ أَخْلاقًا»(١).

ولهذا قال الخطابي: «وفي قول أبي بكر رضي الله عنه حين ذكر اللات وسبها ما يدل علىٰ أن التصريح باسم الأعضاء التي هي عورات وذكرها عند الحاجة إليه ليس من الفحش، ولا قائله خارج عن حد العدالة والمروءة، وقد قال رسول الله ﷺ: «من تعزّىٰ بعزاء الجاهلية فأعضّوه ولا تكنوا» »(٢).

وهذا الطريق -وهو الثاني- هو الأقرب في الجمع بين الحديثين؛ لأمور:

أولًا: أنَّ عامة الشُرَّاح وأصحاب الغريب فسَّروا حديث أُبيَّ بن كعب رضي الله عنه علىٰ ظاهره، أنَّ من انتمىٰ إلىٰ قبيلته، وافتخر بهم علىٰ العادة الأولىٰ في الجاهلية، فإنَّه يُنكرُ عليه، ويُشدد في الردّ عليه بما يُستشنع عادة،

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٣٥٥٥)، ومسلم (حديث ٢٣٩٥).

(٢) معالم السنن (٢/ ٢٨٦).

لينقطع عن مقالته، فيُقال له: اعضض ذكر أو أير أبيك تصريحًا، دون تكنية بالهنِ عن الذكر.

ثانيًا: أنه ورد عن بعض الصحابة ﷺ جنس هذا الجواب عند الحاجة إليه، كالصديق رضي الله عنه، وذلك في قصة صُلح الحُديبية، حينما قال عروة بن مسعود للنبي ﷺ إني لأرىٰ أن مِن أصحابك من سيفرّ ويدعك، فعند ذلك قال أبو بكر رضي الله عنه: «امْصُصْ بِبَظْرِ[1] اللاتِ، أَنَحْنُ نَفِرُّ عَنْهُ وَنَدَعُهُ؟»[2]، مما يدلّ علىٰ أنه ليس من الفُحش والبذاء إذا اقتضىٰ المقام ذلك.

والحكمة من النهي الوارد في حديث أُبيٍّ بن كعب رضي الله عنه، عن التعزّي بعزاء الجاهلية، والإنكار علىٰ من صنعه بمثل هذا الجواب الشديد، ما قاله الصنعاني: «ووجه النهي أنه بذلك يُبين حمية الجاهلية ويُهيج النفوس إلىٰ الشر والعصبية، فيقع من الشر ما لا يُتدارك، وقد تكرر النهي منه ﷺ عن هذا، وأبىٰ الناس سيّما سكان البادية إلا خلافه، ولا تزال هذه الدعوىٰ بينهم.

واعلم أن في ذكر إير أبيه، والخطاب به بأن يعض به، نكتة شريفة هي: الإشارة إلىٰ أن ليس لك أصل تنتمي إليه وتهتف به إلا هذا الذي هو مخرجك، وليس لك فيه شيء من النصرة ولا من إجابة نداءك[3] إلا أن نسدَّ به فاك حتىٰ لا تنطق بما يكرهه الله ورسوله، وفيه كسر قسورة معينة[4] ورد لجماح عصبيته»[5].

---

(١) قال ابن الأثير: «البَظْرُ بفتح الباء: الْهَنَةُ الَّتِي تَقْطعُها الخافِضَةُ من فرْج المرأة عند الختان». [النهاية في غريب الحديث (٢/ ٣٣٣) مادة (بظر)]، وفي مقاييس اللغة لابن فارس (١/ ٢٦٢) قال: «الباء والظاء والراء أصلٌ واحدٌ لا يُقاس عليه. فالبُظَارة اللّحمة المتدلّية من ضَرْع الشّاة، وهي الحَلَمَة. والبُظارة هَنَةٌ ناتئة من الشّفَةِ العُلْيا، لا تكونُ بكلِّ أحَدٍ».

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٢٧٤٨، ٢٧٤٩) مِن حديث الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ رضي الله عنه.

(٣) كذا في المطبوع والصواب: «ندائك».

(٤) كذا في المطبوع ولم يتبين لي معنىٰ: «كسر قسورة معينة»، فلعلها: «كسر سورة عبيّته» أي: شدة كبره وتجبره.

(٥) التنوير شرح الجامع الصغير (٢/ ٦٣-٦٤).

وبهذا يُعلم أنَّ «مَن تعصب لأهل بلدته، أو مذهبه، أو طريقته، أو قرابته، أو لأصدقائه، دون غيرهم، كانت فيه شعبة من الجاهلية، حتىٰ يكون المؤمنون كما أمرهم الله تعالىٰ، معتصمين بحبله، وكتابه، وسنة رسوله ﷺ، فإن كتابهم واحد، ودينهم واحد، ونبيهم واحد، وربهم إله واحد، لا إله إلا هو، له الحمد في الأولىٰ والآخرة، وله الحكم، وإليه ترجعون»[1].

تنبيهان:

الأول: أورد الطحاوي إيرادًا آخر علىٰ حديث أُبيٍّ بن كعب رضي الله عنه حاصله: أنَّه وقعت واقعة بحضرة النبيِّ ﷺ حصل فيها التعزي بعزاء الجاهلية، ولم يقل ذلك القول الوارد في حديث أُبيٍّ رضي الله عنه، كما في الصحيحين عن جابر رضي الله عنه قال: كُنَّا فِي غَزَاةٍ، فَكَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلا مِنَ الأَنْصَارِ، فَقَالَ الأَنْصَارِيُّ: يَا لَلأَنْصَارِ، وَقَالَ الْمُهَاجِرِيُّ: يَا لَلْمُهَاجِرِينَ، فَسَمِعَ ذَاكَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فَقَالَ: «مَا بَالُ دَعْوَىٰ الْجَاهِلِيَّةِ؟»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، كَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلا مِنَ الأَنْصَارِ، فَقَالَ: «دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ»[2]. ولم يزد علىٰ ذلك؟

فأجاب الطحاوي بما حاصله: أن ما في هذا الحديث غيرُ مخالف لما في الحديث الأول -وهو حديث أُبيٍّ رضي الله عنه-؛ لأن الذي في هذا الحديث إنما هو الدعاءُ بأهل الهجرة إلىٰ الله وإلىٰ رسول الله ﷺ، وأهلِ النُّصرة لله ﷻ ولرسوله، فلم يكن ذلك كالدعاء إلىٰ رجل جاهلي من أهل النار، كافر بالله ورسوله، ولهذا جاء فيمن دعا إلىٰ الجاهلي ما تقدم في حديث أُبيٍّ بن كعب رضي الله عنه، ولم يجئ مثلُه فيمن دعا إلىٰ مهاجر إلىٰ الله ﷻ وإلىٰ رسوله ﷺ، وإلىٰ ناصر لله ﷻ ولرسوله.

---

(١) اقتباس من كلام لشيخ الإسلام في مجموع الفتاوىٰ في آخر رسالة كتبها عند مقدم التتار حلب سنة (٦٩٩هـ) وانصرف عسكر مصر وبقي عسكر الشام (٢٨/ ٤٢٢).

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٤٨٨٩)، ومسلم (حديث ٢٦٦٧).

فإن قال: ففي هذا الحديث -حديث جابر ﷺ-: «مَا بَالُ دَعْوَىٰ الْجَاهِلِيَّةِ؟»، قيل له: لأن قوله يا للمهاجرين، وقول صاحبه: يا للأنصار، شبيهٌ بقول أهل الجاهلية يا لَفلان، فكره رسولُ الله ﷺ ذلك القول ممن قاله(١).

قلتُ: وقد يُفهم من كلام الطحاوي أن التعزي لا يكون منهيًا عنه إلا إذا كان اعتزاء لرجل من أهل الجاهلية -مِن الكفار-، وبناء عليه فالاعتزاء لرجل مسلم من الأجداد لا يُنهىٰ عنه. وهذا تخصيص لا يدل عليه اللفظ النبوي «دَعْوَىٰ الْجَاهِلِيَّةِ» وهي الفخر في الأحساب مطلقًا كما تقدم عند في أول المطلب بيان ذلك.

والثاني: أنَّ ابن جرير خصَّ حالة تُستثنىٰ من عموم النهي في حديث أُبيٍّ بن كعب ﷺ، فيجوز فيها التعزي بعزاء الجاهلية، كما نقله المُناوي حيث قال: «وقال ابن جرير: .. وهذا مخصوص بغير الحرب فلا بأس بذكر القبائل فيه؛ لأن المصطفىٰ ﷺ أمر في وقعة هوازن العباس أن ينادي بأعلىٰ صوته: أين أصحاب الشجرة يا بني الحارث؟ أين الخزرج يا كذا يا كذا؟(٢) فهو منهي عنه إلا في هذا الموضع»(٣).

قلتُ: وحالة الحرب لها ما يختص بها في مسائل كثيرة، فيجوز فيها ما لا يجوز في غيرها تحصيلًا لمصلحة النصر والظَّفَر، والله تعالىٰ أعلم.

الخلاصة:

أنه بأيّ طريق مِن مسلك الجمع يندفع الإشكال، ولله الحمد، إلا أنَّ الطريق الثاني هو الأقرب، وذلك بتخصيص ما ورد في ذم البَذاء بما إذا كان مع مَن يستحقه بمقتضىٰ الشرع؛ كمن تعزّىٰ بعزاء الجاهلية، فعندئذٍ لا يُعدُّ بَذاءً ولا فُحشًا حيث شُرع، وما عداها من الصور تبقىٰ علىٰ المنع، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) من كلام الطحاوي في شرح مُشكل الآثار (٨/ ٢٣٦-٢٣٨) مع تصرّف يسير.

(٢) أخرجه بنحوه مسلم (حديث ١٨٢٣).

(٣) فيض القدير شرح الجامع الصغير (١/ ٣٥٧).

المطلب الثالث

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ من قوله: «بئس ابنُ العشيرة»

الحديث المُشكل:

عَنْ عَائِشَةَ ﵂، أَنَّ رَجُلا اسْتَأْذَنَ عَلَىٰ النَّبِيِّ ﷺ، فَلَمَّا رَآهُ قَالَ: «بِئْسَ أَخُو الْعَشِيرَةِ، وَبِئْسَ ابْنُ الْعَشِيرَةِ(١)»، فَلَمَّا جَلَسَ تَطَلَّقَ النَّبِيُّ ﷺ فِي وَجْهِهِ وَانْبَسَطَ إِلَيْهِ، فَلَمَّا انْطَلَقَ الرَّجُلُ قَالَتْ لَهُ عَائِشَةُ: يَا رَسُولَ اللهِ، حِينَ رَأَيْتَ الرَّجُلَ قُلْتَ لَهُ كَذَا وَكَذَا، ثُمَّ تَطَلَّقْتَ فِي وَجْهِهِ وَانْبَسَطْتَ إِلَيْهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «يَا عَائِشَةُ، مَتَىٰ عَهِدْتِنِي فَحَّاشًا؟ إِنَّ شَرَّ النَّاسِ عِنْدَ اللهِ مَنْزِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ تَرَكَهُ النَّاسُ اتِّقَاءَ شَرِّهِ»(٢).

المُعارض:

قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٢].

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﵁، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «أَتَدْرُونَ مَا الْغِيبَةُ؟». قَالُوا: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: «ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُ». قِيلَ: أَفَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ فِي أَخِي مَا أَقُولُ؟ قَالَ: «إِنْ كَانَ فِيهِ مَا تَقُولُ فَقَدِ اغْتَبْتَهُ، وَإِنْ لَمْ

---

(١) قال ابن الأثير: «بئس -مهموزًا- فعلٌ جامعٌ لأنواع الذم، وهو ضد: نِعْم، في المدح». [النهاية في غريب الحديث (١/ ٢١٥) مادة: (بأس)].

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٦٠٣٧)، ومسلم (حديث ٢٦٧٤).

يَكُنْ فِيهِ فَقَدْ بَهَتَّهُ»(١).

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «تَجِدُ مِنْ شَرِّ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللهِ ذَا الْوَجْهَيْنِ؛ الَّذِي يَأْتِي هَؤُلاءِ بِوَجْهٍ وَهَؤُلاءِ بِوَجْهٍ»(٢).

وجه الإشكال:

اشتمل هذا المطلب علىٰ إشكالين:

الإشكال الأول: أنه ثبت عن النبي ﷺ التكلّم في غَيبة رجلٍ ووصفه بما يقتضي ذمّه، وهذا يُخالف في الظاهر ما ثبت في النصوص من الكتاب والسنة، من النهي عن الغِيبة، والتشديد في ذمّها، والتنفير عنها، مما أورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

الإشكال الثاني: أنه ثبت عن النبي ﷺ التكلّم في غَيبة رجلٍ ووصفه بما يقتضي ذمّه، بخلاف حاله مع الرجل في حضرته من الانبساط له، وهذا يُخالف في الظاهر ما ثبت في الحديث، من ذمِّ ذي الوجهين، والتنفير عن هذا الوصف، مما أورث ذلك للناظر في الحديثين إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر الإشكال الأول: الخطَّابي(٣)، والقَنَازِعي(٤)، وابن بطَّال(٥)، والباجي(٦)، والبغوي(٧)، وابن العربي(٨)، والقاضي عياض(٩)،

---

(١) أخرجه مسلم (حديث ٢٦٧٢).
(٢) أخرجه البخاري (حديث ٦٠٦٣)، ومسلم (حديث ٢٦٠٦).
(٣) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٣/ ٢١٧٩)، ومعالم السنن (٣/ ٢٨٢).
(٤) تفسير الموطأ (٢/ ٧٤٦).
(٥) شرح صحيح البخاري (٩/ ٢٣٠، ٢٤٦، ٣٠٦).
(٦) المنتقىٰ شرح الموطأ (٩/ ٢٨٦).
(٧) شرح السنة (١٣/ ١٤١).
(٨) المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك (٧/ ٢٤٧).
(٩) إكمال المُعلم بفوائد مُسلم(٨/ ٦٢).

وابن الجوزي[(١)]، والتُّورِبِشْتِي[(٢)]، والقرطبي[(٣)]، والنووي[(٤)]، والطِّيبي[(٥)]، والكِرماني[(٦)]، وابن المُلقن[(٧)]، والعِراقي[(٨)]، وابن حجر[(٩)]، والعيني[(١٠)]، والقِسطلاّني[(١١)]، والملا علي القاري[(١٢)]، والزُّرقاني[(١٣)]، وفضل الله الجيلاني[(١٤)].

وذكر الإشكال الثاني: المُهلَّب بن أبي صُفْرة -فيما نقله عنه ابن بطَّال-[(١٥)]، والقاضي عِياض[(١٦)]، وابن حجر[(١٧)].

دفع الإشكال:

الإشكال الأول:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلك الجمع بينها، ولهم في ذلك طريقان:

---

(١) كشف المُشكل من حديث الصحيحين (٤/ ٣٤٨).
(٢) المُيسر في شرح مصابيح السنة (٣/ ١٠٥٤).
(٣) المُفهم لِما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٦/ ٥٧٢).
(٤) شرح صحيح مسلم (٦/ ١٦/ ١٥٤).
(٥) شرح مشكاة المصابيح (١٠/ ٣١١٨).
(٦) الكواكب الدَّراري في شرح صحيح البخاري (٢١/ ١٨٢)، (٢٤/ ٢٢١).
(٧) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢٨/ ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٨٤، ٥١٤)، (٣٢/ ٥٣٥).
(٨) طرح التثريب في شرح التقريب (٥/ ٢٤٨).
(٩) فتح الباري (١٣/ ٥٧٩-٥٨٢، ٦٠٩، ٧٠١).
(١٠) عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٢٢/ ١٨٤، ٢٠٢، ٢٦٧).
(١١) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (٩/ ٣١، ٤٢، ٧٨)، (١٠/ ٢٤٧).
(١٢) جَمْعُ الْوَسَائِلِ فِي شَرْحِ الشَّمَائِلِ (٢/ ٤٨٣)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٩/ ٦٥).
(١٣) شرح الموطأ (٤/ ٩٤).
(١٤) فضل الله الصمد في توضيح الأدب المُفرد (١/ ٦١٠)، (٣/ ٥٢٧).
(١٥) شرح صحيح البخاري (٨/ ٢٥٠).
(١٦) إكمال المُعلم بفوائد مُسلم (٨/ ٦٢-٦٣).
(١٧) فتح الباري (١٦/ ٧٠٧).

الطريق الأول: الخصوصية؛ وذلك بأنَّ يُقال: إنَّ ما وقع من النبي ﷺ -كما في حديث عائشة ﵂- من خصائصه ﷺ، فإذا تكلّم في أحد في غَيبته، لا يُعدّ ذلك غيبة مُحرّمة، إنما يُعدّ غيبة لو وقع من غيره من أمته، وعليه فيكون ما يقع من ذلك من النبي ﷺ إنما هو من باب النصيحة والشفقة علىٰ أُمته بالبيان لهم.

نسب ابن حجر هذا الطريق للخطابي، ونص كلام الخطابي يقول -وقد نقله ابن حجر-: «يَجمَع هذا الحديث علمًا وأدبًا وليس قولُ رسول الله ﷺ في أمته بالأمور التي يَسمهم بها ويُضيفها إليهم من المكروه، غيبةً وإثمًا، كما يكون ذلك من بعضهم في بعض؛ بل الواجب عليه أن يبين ذلك ويُفصح به، ويُعرّف الناس أمره، فإنَّ ذلك من باب النصيحة والشفقة علىٰ الأمة، ولكنه لِما جُبِل عليه من الكرم وأُعطيه من حُسْن الخُلُق، أظهر له من البَشاشة ولم يَجْبَهْه بالمكروه؛ ليقتدي به أمته في اتقاء شرّ مَن هذا سبيله، وفي مُدَاراته لِيسْلَمُوا من شرّه وغائلته، ﷺ»(١).

ثم إنَّ ابن حجر تعقب الخطابي فقال: «قلت: وظاهر كلامه أن يكون هذا من جملة الخصائص، وليس كذلك، بل كل من اطلع من حال شخص علىٰ شيء وخشي أن غيره يغتر بجميل ظاهره، فيقع في محذور ما، فعليه أن يُطلعه علىٰ ما يحذر من ذلك قاصدًا نصيحته، وإنما الذي يُمكن أن يختص به النبي ﷺ أن يُكشف له عن حال مَن يغتر بشخص من غير أن يطلعه المغتر علىٰ حاله، فيَذم الشخص بحضرته ليتجنبه المُغتر ليكون نصيحة، بخلاف غير النبي ﷺ فإن جواز ذمه للشخص يتوقف علىٰ تحقق الأمر بالقول أو الفعل ممن يريد نصحه»(٢).

قلتُ: والذي يظهر -والله أعلم- أنَّ الخطَّابي لم يقصد في كلامه المُتقدم الخصوصيّة، بل هو موافق للطريق الثاني -الآتي- في الجمع بين

(١) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٣/ ٢١٧٩)، وانظر: فتح الباري (١٣/ ٥٨٠).
(٢) فتح الباري (١٣/ ٥٨٠).

الأخبار، وإنما أراد أنَّ يُبين كون النبي ﷺ لا يُمكن أن تقع الغيبة منه، وكل قول مكروه وقع منه لأحد فليس من الغيبة والإثم، إنما هو دائر بين النصيحة والرحمة بأُمّته، ولهذا في آخر كلامه المُتقدم: «أظهر له من البَشاشة ولم يَجْبَهْه بالمكروه؛ ليقتدي به أمته في اتقاء شرّ مَن هذا سبيله وفي مُدَاراته لِيسْلَمُوا من شرّه وغائلته»، فنصّ هنا علىٰ الاقتداء مما يُنافي الخصوصية، كما يشهد لهذا المعنىٰ كلامه عن الحديث في موضع آخر حيث قال: «يقول ﷺ: إن استقبال المرء صاحبَه بعيوبه إفحاش، والله لا يحب الفحش، ولكن الواجب أن يتأنّىٰ له ويرفق به ويكني في القول ويوري ولا يصرح.

وفيه: أن النبي ﷺ قد ذكره بالعيب الذي عرفه به قبل أن يدخل، وهذا من النبي ﷺ لا يجري مجرىٰ الغيبة، وإنما فيه تعريف الناس أمره وزجرهم عن مثل مذهبه، ولعله قد تجاهر بسوء فعاله ومذهبه، ولا غيبة لمجاهر، والله أعلم»[(١)].

فتبين بهذا أنَّ الخطابي لا يقصد بكلامه حمل حديث عائشة رضي الله عنها علىٰ الخصوصية، وعليه فهذا الطريق غير معتبر.

لكن من جهة أنه لو فُرض أنَّ الخطابي أراد الخصوصية، فالجواب عنه ما تقدم في كلام ابن حجر، من عدم الدليل علىٰ الخصوصية، وإن فُرض أنه لا يقصد بكلامه الخصوصية -وهو الأقرب-، فعليه لا قائل بهذا الطريق، والله تعالىٰ أعلم.

الطريق الثاني: التخصيص، ووجه ذلك: بتخصيص عموم النهي عن الغيبة، بحديث عائشة رضي الله عنها، ويكون حديثها دالاً علىٰ حالة من حالات الاستثناء من الغيبة المحرّمة، فما وقع في الحديث صورة الغيبة موجودة فيه، وإن لم تتناوله الغيبة المذمومة شرعًا؛ ذلك أنَّه إذا استثني من حدِّ الغيبة ما استثناه الشرع، لم يكن المُستثنىٰ من الغيبة المذمومة شرعًا، كما أشار لهذا

---

(١) معالم السنن (٣/ ٢٨٢).

المعنىٰ ابن حجر[(١)].

وعليه فإنَّ عامة الشُرَّاح استدلُّوا بحديث عائشة ﵂ علىٰ جواز غيبة الفاسق المُعلن بفسقه، ومَن يحتاج الناس إلىٰ التحذير منه، وهو اختيار البخاري حيث بوّب علىٰ حديث عائشة ﵂ بقوله: «بابُ مَا يَجُوزُ مِنِ اغْتِيَابِ أَهْلِ الْفَسَادِ وَالرِّيَبِ»[(٢)].

علمًا بأنه وقع الخلاف في تفسير الرجل المُبهم، وهل كان هذا القول له قبل إسلامه أم بعده، أو كان منافقًا، كل ذلك محتمل[(٣)]، إلا أنَّ عامة الشُرَّاح وجّهوا الحديث بذلك، وأنه دليل علىٰ التخصيص، والاستثناء من الغيبة المذمومة شرعًا، ولهذا قال ابن حجر: «قال العلماء: تباح الغيبة في كل غرض صحيح شرعًا حيث يتعين طريقًا إلىٰ الوصول إليه بها، كالتظلم، والاستعانة علىٰ تغيير المنكر، والاستفتاء، والمُحاكمة، والتحذير من الشر، ويدخل فيه تجريح الرواة والشهود، وإعلام من له ولاية عامة بسيرة من هو تحت يده، وجواب الاستشارة في نكاح أو عقد من العقود، وكذا مَن رأىٰ متفقهًا يَتردد إلىٰ مبتدع أو فاسق ويخاف عليه الاقتداء به، وممن تجوز غيبتهم مَن يتجاهر

(١) فتح الباري (١٣/ ٦٠٩).

(٢) قبل (حديث ٦٠٥٩).

(٣) انظر: فتح الباري (١٣/ ٥٧٩، ٥٨٢، ٧٠٣)، وقد جزم ابن بطّال والقاضي عياض والقُرطبي والنووي بأنه: عُيينة بن حِصْن بن حُذيفة بن بدر الفَزَراي، وكان رئيس قومه.
ورجّح ابن حجر أنه مَخْرمة نوفل، والد المِسْور. وقال الزُّرقاني مُعلقًا علىٰ اختيار ابن حجر: «وتُعقب بأن حديث تسميته عيينة صحيح وإن كان مرسلًا، وخبر تسميته مخرمة فيه راويان ضعيفان؛ ولذا قال الخطيب وعياض وغيرهما: الصحيح أنه عيينة، قالوا: ويبعد أن يقول ﷺ في حق مخرمة ما قال لأنه كان من خيار الصحابة». شرح الموطأ (٤/ ٩٤).
وتَعقّب ابن حجر: ابن بطّال في جعل الرجل المبهم منافقًا، فقال: «ولم يقل أحدٌ في المُبهم في حديث عائشة أنه كان مُنافقًا لا مخرمة بن نوفل ولا عُيينة بن حِصْن، وإنما قيل في مخرمة ما قيل لِما كان في خُلقه من الشدة، فكان لذلك في لسانه بذاءة، وأما عُيينة فكان إسلامه ضعيفًا، وكان مع ذلك أهوج، فكان مُطاعًا في قومه». فتح الباري (١٣/ ٧٠٣).

بالفسق أو الظلم أو البدعة»[(١)].

بل حُكي الإجماع علىٰ جواز الغيبة في ستة أحوال في الجملة واستثنائها من الغيبة المذمومة شرعًا، ومنها: ذكر من يُجاهر بفسقه أو بدعته، علىٰ تفصيل للعلماء في ذلك[(٢)].

ومِن الضوابط المهمة في الغيبة المُستثناة ما قاله أبو حاتم البُستي -ابن حِبان- عند ذكره لحديث عائشة ﵂: «وفي هذا الخبر دليل علىٰ أن إخبار الرجل ما في الرجل علىٰ جنس الديانة [الإبانة][(٣)] ليس بغيبة، إذ النبي ﷺ قال: «بئس أخو العشيرة»، أو «ابن العشيرة»، ولو كان هذا غيبة لم يطلقها رسول الله ﷺ، وإنما أراد بقوله هذا أن تعتد ترك الفحش، لا أنه أراد ثلبه، وإنما الغيبة ما يريد القائل به القدح في المقول فيه. وأئمتنا -رحمة الله عليهم- فإنهم إنما بينوا هذه الأشياء، وأطلقوا الجرح في غير العدول لئلا يُحتج بأخبارهم، لا أنهم أرادوا ثلبهم والوقيعة فيهم، والإخبار عن الشيء لا يكون غيبة إذا أراد القائل غير الثلب»[(٤)].

الإشكال الثاني[(٥)]:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الحديثين مسلك الجمع بينهما، وحاصل ما ذكروه:

---

(١) فتح الباري (١٣/ ٦١٠).

(٢) انظر: الأذكار، للنووي (ص٥٤٨-٥٥٢)، والبدرُ التمام شرح بلوغ المرام، للقاضي المغربي (٥/ ٢٩٧).

(٣) كذا في المطبوع من المجروحين، نشر دار الصميعي (١/ ٢٤).

(٤) المجروحين (١/ ٢٤).

(٥) الإشكال الثاني تقدم ذكره في أول المطلب وهو: أنه ثبت عن النبي ﷺ التكلّم في غَيبة رجلٍ ووصفه بما يقتضي ذمّه، بخلاف حاله مع الرجل في حضرته من الانبساط له، وهذا يُخالف في الظاهر ما ثبت في الحديث، من ذمّ ذي الوجهين، والتنفير عن هذا الوصف، مما أورث ذلك للناظر في الحديثين إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

أنَّ النبي ﷺ لم يقل لهذا الرجل حينما لقاه خلاف ما قاله عنه في غيبته، بل أبقاه علىٰ التجريح عند السامع، ثم تفضَّل عليه بحسن اللقاء والترحيب لِما كان يلزمه من الاستئلاف، أو اتقاء شرّه وكفّ أذاه عن المسلمين، فإنما قَصد بالوجهين جميعًا نفع المسلمين، بأن عرّفهم سوء حاله، وبأن كفاهم بِبشره له أذاه وشرّه.

وأما ذو الوجهين فإنه بخلاف ذلك، لأنه يقول الشيء بالحضرة، ويقول ضده بالغيبة، وهذا تناقض، فهو ﷺ لم يقل لابن العشيرة عند لقائه إنه فاضل أو صالح، بخلاف ما قال فيه في غير وجهه[(١)].

وما صنعه النبي ﷺ معه إنما هو من المُداراة، كما أخذ ذلك عامة الشُرّاح من حديث عائشة رضي الله عنها، وقد بوّب علىٰ ذلك البخاري في صحيحه لهذا الحديث[(٢)].

وقال ابن بطَّال: «المدارة من أخلاق المؤمنين، وهي خفض الجناح للناس، ولين الكلمة، وترك الإغلاظ لهم في القول، وذلك مِن أقوىٰ أسباب الأُلفة وسلّ السخيمة»[(٣)].

وقال القاضي عِياض: «هذا من المداراة وهو بذل الدنيا لصلاح الدنيا والدين. وهي مباحة مستحسنة في بعض الأحوال، خلاف المداهنة المذمومة المحرمة، وهو بذل الدين لصلاح الدنيا، والنبي ﷺ هنا بذل له من دنياه حسن عشيرته، ولا سيما كلمته وطلاقة وجهه، ولم يمدحه بقول، ولا روىٰ ذلك في حديث فيكون خلاف قوله فيه لعائشة، فلا يُعترض علىٰ هذا بالمداهنة ولا بحديث ذي الوجهين، والنبي ﷺ منزه عن هذا كله، وحديثه أصل في

(١) ذكر هذا الجواب ابن بطال في شرح صحيح البخاري (٨/ ٢٥٠)، وتابعه عليه ابن حجر في فتح الباري (١٦/ ٧٠٧).

(٢) قبل (حديث ٦١٣٥): «بَابُ الْمُدَارَاةِ مَعَ النَّاسِ».

(٣) شرح صحيح البخاري (٩/ ٣٠٥).

المُداراة وغِيبة أهل الفسوق والكفار وأهل البدع والمجاهرة»[١].

الخلاصة:

أنَّ عامة الشُرَّاح متفقون في الجملة علىٰ مسلك الجمع بين الأخبار في الإشكالين المذكورين، وذلك بأنَّ حديث عائشة ﵂ مخصوص من عموم النهي عن الغيبة، وعليه فما وقع منه ﷺ ليس من الغيبة المذمومة شرعًا، بل أخذ منه أهل العلم جواز غيبة الفاسق المُعلن بفسقه، ومَن يحتاج الناس إلىٰ التحذير منه، وكان ذلك من نُصحه ﷺ وشفقته بأُمّته، كما أنَّ ما وقع من انبساطه ﷺ له وإظهار البِشر له مِن باب المُداراة المشروعة، لا المُداهنة المذمومة، ولا من باب ذي الوجهين، فإنه ﷺ مُنزّه عن ذلك، فلم يقع الخُلف في قوله ﷺ له بين الحضرة والغيبة، ولم يمدحه ﷺ ولا ذُكر أنه أثنىٰ عليه في وجهه، ولا في قفاه، إنما تألّفه بشيء من الدنيا مع لِين الكلام، وذلك من كريم أخلاقه ﷺ، وعظيم إحسانه بأبي هو وأمي ﷺ، والله تعالىٰ أعلم.



---

(١) إكمال المُعلم بفوائد مُسلم (٨/ ٦٢-٦٣).

المطلب الرابع

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في المدح(١)

الحديث المُشكل:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «نِعْمَ الرَّجُلُ أَبُو بَكْرٍ، نِعْمَ الرَّجُلُ عُمَرُ، نِعْمَ الرَّجُلُ أَبُو عُبَيْدَةَ، نِعْمَ الرَّجُلُ أُسَيْدُ بْنُ حُضَيْرٍ، نِعْمَ الرَّجُلُ ثَابِتُ بْنُ قَيْسِ بْنِ شَمَّاسٍ، نِعْمَ الرَّجُلُ مُعَاذُ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْجَمُوحِ، نِعْمَ الرَّجُلُ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ»، قَالَ: «وَبِئْسَ الرَّجُلُ فُلانٌ، وَبِئْسَ الرَّجُلُ فُلانٌ»، حَتَّىٰ عَدَّ سَبْعَةً(٢).

---

(١) المَدْح بمعنىٰ الوصف الجميل، ومنه قولهم: مدحتُه مَدْحًا: أي أثنيتُ عليه بما فيه من الصفات الجميلة، خِلْقيّة كانت أو اختيارية. ويُقابله: الذّم، والهَجْو. [انظر: تاج العروس (٧/ ١١١) مادة: (مدح)].

(٢) أخرجه أحمد (حديث ٩٤٣١)، والترمذي (حديث ٤٠٩٧)، والبزار (حديث ٩٠٦٧)، والحاكم في المستدرك (حديث ٥٣٥٣) كلهم مِن طريق عبد العزيز بن محمد الدَّراوَرْدي، عن سُهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة رضي الله عنه، به، نحوه -بذكر المُثنىٰ عليهم فقط، واقتصر البزار علىٰ خمسة، واختصره الحاكم فاقتصر علىٰ أُسيد-.

وقد تُوبع الدَّراوردي: مِن عبد العزيز بن أبي حازم، وسُليمان بن بلال، وفُليح بن سُليمان.

أخرجه البخاري في الأدب المفرد (حديث ٣٣٧) -واللفظ له-، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (حديث ١٨٣٢)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٨٣٧٠)، وابن حبان في صحيحه (حديث ٦٩٩٧، ٧١٢٩)، والحاكم في المستدرك (حديث ٥١٠٩، ٥٢٥٤)، وأبو نُعيم في حلية الأولياء (٩/ ٤٢) كلهم مِن طريق عبد العزيز بن أبي حازم.

وعند النسائي والحاكم -في الموضع الثاني- ذكرا المُثنىٰ عليهم فقط، واختصره ابن أبي عاصم، وعند الحاكم في الموضع الأول قال في المذمومين: تسعة رجال. وعند ابن حبان والحاكم: في آخره: سمَّاهم رسول الله ﷺ، ولم يُسمّهم لنا سُهيلٌ. =

. . . .

= وأخرجه عبدالله بن الإمام أحمد في زوائد فضائل الصحابة (حديث ١٩٧) عن عباس الدّوري، عن عثمان بن عمر بن فارس، عن فُلَيْح.

والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٨٣٨٣) مِن طريق سليمان بن بلال.

أربعتهم (الدَّراوردي، وابن أبي حازم، وفُلَيْح، وسليمان) عن سُهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه.

وخالف الأربعة -الدَّراوردي، وابن أبي حازم، وفُلَيْح، وسليمان-: أبو معاوية الضرير، فرواه عن سُهيل، عن أبيه، مُرسلًا.

أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (حديث ٣٤١١٢، ٣٤٤٧٥) عن أبي معاوية، عن سُهيل، عن أبيه، مرسلًا.

قلتُ: والوجه الأول أرجح؛ لأمور:

الأول: أنَّ أبا معاوية محمد بن خازم في روايته عن غير الأعمش اضطراب، كما قاله الإمام أحمد.

والثاني: أنَّ أبا معاوية خالف جماعة من الثقات، كابن أبي حازم وسليمان والدَّراوردي.

والثالث: أنَّ أبا مُعاوية لم يُتابع علىٰ هذا الوجه، بخلاف الوجه الأول.

والوجه الأول إسناده صحيح.

فشيخ أحمد: قُتيبة بن سعيد، ثقة ثبْت، وشيخ قتيبة: عبد العزيز بن محمد الدَّراوَرْدِي، صدوق.

وقد تُوبع من ابن أبي حازم، وهو ثقة. وإسناده إليه صحيح؛ فشيخ البخاري: عبد العزيز بن عبدالله الأُويسي ثقة.

وتُوبع الدَّراوَرْدِي أيضًا من ابن بلال، وهو ثقة، وإسناده إليه صحيح؛ فشيخ النسائي: محمد بن عبدالله بن عمَّار، ثقة. وشيخ محمد: المُعافىٰ بن عِمران ثقة.

وتُوبع الدَّراوَرْدِي أيضًا من فُلَيْح، وهو مُختلفٌ فيه، فاحتج به البخاري وخرّج له بعض الأحاديث، قال ابن حجر: «لم يعتمد عليه البخاري اعتماده علىٰ مالك، وابن عُيينة، وأضرابهما، وإنما أخرج له أحاديث أكثرها في المناقب، وبعضها في الرقاق». وقال الذهبي: «وحديثه في رتبة الحسن»، وهو هنا مُتابَعٌ، والإسناد إليه صحيح، فشيخ عبدالله بن الإمام أحمد: عبّاس الدُّوري ثقة، وشيخ عباس: عثمان بن عمر العبدي ثقة.

وشيخهم -الدَّراوردي، وابن أبي حازم، وابن بلال، وفُلَيْح-: سُهيل بن أبي صالح ثقة، وشيخ سهيل: والده ذكوان السّمّان ثقة ثبْت.

[انظر: تهذيب الكمال (٢٥/ ١٢٣)، وتذكرة الحُفّاظ، للذهبي (١/ ٢٢٤)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٥٥٢٢، ٤١١٩، ٤٠٨٨، ٢٥٣٩، ٢٦٧٥، ١٨٤١، ٤١٠٦، ٦٠٣٦، ٦٧٤٥، ٥٤٤٣، ٣١٨٩، ٤٥٠٤)، وهُدىٰ السَّاري (٢/ ١١٦٣)، وتحرير تقريب التهذيب (ترجمة ٤٠٨٨، ٢٦٧٥)]. =

وفي حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما عندما رأىٰ رُؤيا في المنام، فقصها علىٰ حفصة رضي الله عنها، ثم قصّتها علىٰ النبي ﷺ، فقال: «نِعْمَ الرَّجُلُ عبدالله لَوْ كَانَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ»[١].

وقوله ﷺ لعمر رضي الله عنه: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا لَقِيَكَ الشَّيْطَانُ قَطُّ سَالِكًا فَجًّا إلا سَلَكَ فَجًّا غَيْرَ فَجِّكَ»[٢].

وغيرها من الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ في مدح جماعة من الصحابة رضي الله عنهم[٣].

المُعارض:

عَنْ أَبِي مُوسَىٰ قَالَ: سَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلا يُثْنِي عَلَىٰ رَجُلٍ وَيُطْرِيهِ فِي الْمِدْحَةِ، فَقَالَ: «أَهْلَكْتُمْ -أَوْ قَطَعْتُمْ- ظَهْرَ الرَّجُلِ»[٤].

= وقال الترمذي بعد تخريجه للحديث مِن طريق الدَّراوَرْدِي: «هذا حديث حسن، إنما نعرفُه من حديث سُهيل».

وقال الدارقطني في العلل (٥/ ٢٦٠) -بعد ذكره لوجه آخر للحديث مِن طريق المقبري عن أبي هريرة: قال رسول الله ﷺ: يرحم الله أبا بكر وعمر-: «والصواب: عن فُليح وعن غيره، عن سُهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ: نعم الرجل أبو بكر، نعم الرجل عمر».

وقد اختُلف في متنه اختلافًا لا يُؤثّر في صحّته، من جهة تعداد الأسماء تارة، والاختصار تارة، فمثل ذلك يقع في الروايات، ومَن حفظ حُجة علىٰ مَن لم يحفظ، وبالجملة فأصل الخبر ثابت، من كون النبي ﷺ أثنىٰ علىٰ بعض الصحابة رضي الله عنهم، وله شواهد متعددة، منها في الصحيحين قوله ﷺ: «نِعْمَ الرَّجُلُ عبدالله، لَوْ كَانَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ» أخرجه البخاري (حديث ١١٢٨)، ومسلم (حديث ٢٥٦٠) مِن حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(١) أخرجه البخاري (حديث ١١٢٨)، ومُسلم (حديث ٢٥٦٠).

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٣٣٠٠)، ومسلم (حديث ٢٤٧٤) مِن حديث سعد بن أبي وقّاص رضي الله عنه.

(٣) ذكر هذه الأحاديث النووي في شرح صحيح مسلم (١/ ١/ ٢٧١)، والأذكار (ص٤٤٩-٤٥١)، ثم قال النووي بعد سرده للأحاديث: «وكلُّ هذه الأحاديث التي أشرتُ إليها في الصحيح مشهورة . . . ونظائر ما ذكرناه من مدحه ﷺ في الوجه كثيرة».

(٤) أخرجه البخاري (حديث ٦٠٦٥)، ومُسلم (حديث ٣١١٨).

وعَنْ أَبِي مَعْمَرٍ قَالَ: قَامَ رَجُلٌ يُثْنِي عَلَىٰ أَمِيرٍ مِنَ الأُمَرَاءِ، فَجَعَلَ الْمِقْدَادُ يَحْثِي عَلَيْهِ التُّرَابَ، وَقَالَ: أَمَرَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنْ نَحْثِيَ فِي وُجُوهِ الْمَدَّاحِينَ التُّرَابَ[١].

وجه الإشكال:

أنه ثبت عن النبي ﷺ مدح عدد من الصحابة ﷺ، إلا أنَّ ذلك يُخالف في الظاهر ما ثبت عنه ﷺ من ذمّ المدح والمدَّاحين، والإنكار عليهم، مما أورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: الطبري[٢]، وابن بطّال[٣]، والقاضي عِياض[٤]، والقرطبي[٥]، والنووي[٦]، وابن مفلح[٧]، وابن المُلقن[٨]، وابن حجر[٩]، والصنعاني[١٠]، والجيلاني[١١].

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلك الجمع بينها، ولهم في ذلك طريقان:

---

(١) أخرجه مُسلم (حديث ٣١١٩).
(٢) تهذيب الآثار مسند عمر ﷺ (١/ ٧٦-٨٦).
(٣) شرح صحيح البخاري (١/ ٣٨)، (٩/ ٢٥٣).
(٤) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٨/ ٥٤٩).
(٥) المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٦/ ٦٢٧).
(٦) شرح صحيح مسلم (١/ ١/ ٢٧١)، (٦/ ١٨/ ١٢٢)، والأذكار (ص٤٤٧-٤٤٨).
(٧) الآداب الشرعية (٤/ ١٠٢-١٠٣).
(٨) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢/ ٢٩٩)، (٢٨/ ٣٩٩)
(٩) فتح الباري (١٣/ ٦٢٠).
(١٠) التنوير شرح الجامع الصغير(١/ ٤٠٩-٤١٠).
(١١) فضل الله الصمد في توضيح الأدب المُفرد (١/ ٦٠٧، ٦١٣).

الطريق الأول: التخصيص، ووجه ذلك: أنَّ عموم ذمِّ المدح والمدَّاحين إنما أُريد به الخصوص[١]، ويكون ما ورد من الأخبار في إباحة المدح خارج عن عموم الذمّ للمدح.

ومن هنا اختلف العلماء في المراد بأحاديث ذمّ المدح والمداحين علىٰ خمسة أوجه:

الوجه الأول: أنَّها محمولة علىٰ ذمِّ المَدح في الوجه، ومواجهة الممدوح.

ذكره ابن عبد البر[٢].

قلتُ: يرد علىٰ هذا أنَّ أحاديث الإباحة كثيرٌ منها ورد بالمدح في الوجه، ولهذا قال النووي -بعد ذكره لجملة من مدح النبي ﷺ للصحابة رضي الله عنهم في الوجه-: «ونظائر ما ذكرناه مِن مدحه ﷺ في الوجه كثيرة، وأما مدح الصحابة والتابعين فمَن بعدهم من العلماء والأئمة الذين يُقتدىٰ بهم رضي الله عنهم أجمعين فأكثر من أن تُحصر»[٣].

الوجه الثاني: أنَّها محمولة علىٰ المدح بما هو غير معروف به الممدوح، وما هو بغيره مشهور، وعلىٰ المدح بباطل، وبما المادح فيه كاذبٌ.

وأما مدح الرجل بما فيه من أخلاقه الجميلة، وأفعاله الحميدة التي هو بها معروف، وعند الناس بها مشهور، فلا حرج فيه علىٰ المادح، ولا مكروه فيه علىٰ الممدوح.

اختاره الطبري، وابن بطّال، وذكره الصنعاني[٤].

---

(١) انظر: التنوير شرح الجامع الصغير(١/ ٤١٠).

(٢) الاستذكار (٨/ ٢٠). وانظر: التنوير شرح الجامع الصغير(١/ ٤١٠).

(٣) الأذكار (ص٤٥١). وانظر: شرح صحيح مسلم، للنوي (١/ ١/ ٢٧١)، والآداب الشرعية، لابن مفلح (٤/ ١٠٨).

(٤) انظر: تهذيب الآثار مسند عمر رضي الله عنه (١/ ٧٦-٨٦)، وشرح صحيح البخاري، لابن بطّال (١/ ٣٨)، (٩/ ٢٥٣)، والتنوير شرح الجامع الصغير(١/ ٤١٠).

الوجه الثالث: أنَّها محمولة علىٰ المُبالغة في المدح والإطراء.

هذا ظاهر اختيار البيهقي[١]، وذكره القاضي عِياض، والقرطبي، والنووي، وابن مفلح، والصنعاني[٢].

ومما استُدلَّ به علىٰ هذا الوجه حديث أبي موسىٰ ﷺ المُتقدم، وفيه عَنْ أَبِي مُوسَىٰ قَالَ: سَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلا يُثْنِي عَلَىٰ رَجُلٍ وَيُطْرِيهِ فِي الْمِدْحَةِ، فَقَالَ: «أَهْلَكْتُمْ -أَوْ قَطَعْتُمْ- ظَهْرَ الرَّجُلِ»[٣].

وذكر النووي وابن مفلح -عند قوله: «وَيُطْرِيهِ»-: أنَّ الإطراء: المُبالغة في المدح ومُجاوزة الحدِّ[٤].

وأيضًا مما استُدلَّ به علىٰ ذلك ما تقتضيه صيغة فعّال، في قوله ﷺ: «الْمَدَّاحِينَ». ذكره الصنعاني[٥].

وأيضًا مما استُدلَّ به علىٰ ذلك حديث عمر ﷺ، وفيه قال: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «لا تُطْرُونِي كَمَا أَطْرَتِ النَّصَارَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ، فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُهُ، فَقُولُوا: عَبْدُاللهِ وَرَسُولُهُ»[٦].

---

(١) حيث بوّب في الآداب قبل (حديث ٤٠٣) علىٰ حديث أبي بكرة والمقداد ﷺ، فقال: «باب الرجل يَمدح فيُفرط في المدح». وسيأتي تخريج حديث أبي بكرة ﷺ ص: (٥٧٧).

(٢) انظر: إكمال المُعلم بفوائد مُسلم (٨/ ٥٤٩)، والمُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٦/ ٦٢٧)، والأذكار (ص٤٤٨)، وشرح صحيح مسلم (٦/ ١٨/ ١٢٢)، والآداب الشرعية (٤/ ١٠٣)، والتنوير شرح الجامع الصغير(١/ ٤١٠).

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٦٠٦٥)، ومُسلم (حديث ٣١١٨).

(٤) انظر: الأذكار (ص٤٤٨)، والآداب الشرعية (٤/ ١٠٣).

ونقل النووي قولًا آخر في الإطراء بأنه مجرد المدح. وذكر الزَّبيدي الخلاف في ذلك فقال: «فقد اخْتَلَفَتِ العِبارَات في الإطْراءِ، فمنها ما يدلُّ علىٰ الثَّناءِ فقط، ومنها ما يدلُّ علىٰ المُبالَغَةِ، ومنها ما يدلُّ علىٰ مُجاوَزَةِ الحَدِّ فيه. قالَ الهَرَوي: وإلىٰ الوَجْهِ الأخيرِ نَحا الأكْثَرُونَ». [تاج العروس (٣٨/ ٤٨٩) مادة: (طرو)].

(٥) التنوير شرح الجامع الصغير(١/ ٤١٠).

(٦) أخرجه البخاري (حديث ٣٤٤٥).

ذكره القاضي عِياض[١].

الوجه الرابع: أنَّها محمولة علىٰ مَن اتخذوا مدح الناس عادة وجعلوه بضاعة يستأكلون به الممدوح ويفتنونه، كالمُرتزقة بالمدح والثناء، المُبالغين في الإطراء، ككثير من شُعراء الملوك ونحوهم.

ذكره الخطابي، وابن الأثير، وابن مفلح، والصنعاني[٢].

ومما استُدلَّ به لهذا الوجه: سياق وقِصّة حديث المقداد رضي الله عنه، ففي اللفظ المُتقدم: عَنْ أَبِي مَعْمَرٍ قَالَ: «قَامَ رَجُلٌ يُثْنِي عَلَىٰ أَمِيرٍ مِنَ الأُمَرَاءِ، فَجَعَلَ الْمِقْدَادُ يَحْثِي عَلَيْهِ التُّرَابَ».

وفي لفظ آخر عند مُسلم: عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ: أَنَّ رَجُلا جَعَلَ يَمْدَحُ عُثْمَانَ، فَعَمَدَ الْمِقْدَادُ فَجَثَا عَلَىٰ رُكْبَتَيْهِ -وَكَانَ رَجُلا ضَخْمًا- فَجَعَلَ يَحْثُو فِي وَجْهِهِ الْحَصْبَاءَ، فَقَالَ لَهُ عُثْمَانُ: مَا شَأْنُكَ؟ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «إِذَا رَأَيْتُمُ الْمَدَّاحِينَ فَاحْثُوا فِي وُجُوهِهِمُ التُّرَابَ»[٣].

قلتُ: وقد حمل حديث المقداد رضي الله عنه جماعة علىٰ ظاهره في تناول عين التراب بيده وحثيه في وجه المادح، كما تأوّله غيره علىٰ وجه آخر، بأن يكون المراد به الخيبة والحرمان، فلا تُعطوه واحرموه، وكنّىٰ بالتراب عن الحرمان. ذكره الخطابي[٤].

والذي يظهر أنَّ حمله علىٰ ظاهره في صفة الإنكار ليس لكل مادح، إنما علىٰ المعنىٰ المذكور في هذا الوجه، كما قال القرطبي: «ولعلَّ هذا الرجل كان ممن اتخذ المدحَ عادة وحِرفةً، فصدقَ عليه: مدّاح، وإلا فلا يصدقُ ذلك

---

(١) إكمال المُعلم بفوائد مُسلم (٨/ ٥٤٩).

(٢) انظر: معالم السنن (٣/ ٢٨٥)، والنهاية في غريب الحديث والأثر (٢/ ٤٤١) مادة: (ترب)، والآداب الشرعية (٤/ ١٠٣)، والتنوير شرح الجامع الصغير(١/ ٤١٠).

(٣) أخرجه مُسلم (حديث ٣١١٩).

(٤) معالم السنن (٣/ ٢٨٥)، وانظر: إكمال المُعلم بفوائد مُسلم (٨/ ٥٤٩)، والمُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٦/ ٦٢٩)، وفتح الباري (١٣/ ٦١٩-٦٢٠).

علىٰ مَن مدحَ مرّة أو مرّتين، أو شيئًا أو شيئين». وبنحوه الصنعاني[١].

ويدلّ علىٰ ذلك حديث أبي موسىٰ ﵁ المُتقدم، ففيه عَنْ أَبِي مُوسَىٰ ﵁ قَالَ: سَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلا يُثْنِي عَلَىٰ رَجُلٍ وَيُطْرِيهِ فِي الْمِدْحَةِ، فَقَالَ: «أَهْلَكْتُم -أَوْ قَطَعْتُمْ- ظَهْرَ الرَّجُلِ»[٢]، فإنه مع وجود هذه المُبالغة في المدح، لم يأمر النبي ﷺ بحثي التّراب في وجهه، واكتفىٰ بقوله: «أَهْلَكْتُمْ -أَوْ قَطَعْتُمْ- ظَهْرَ الرَّجُلِ»، ولهذا فإنَّ قوله: «إِذَا رَأَيْتُمُ الْمَدَّاحِينَ» عموم أُريد به الخصوص، كما أشار إلىٰ ذلك الصنعاني[٣]، وهم مَن اتخذوا مدح الناس عادة وجعلوه بضاعة يستأكلون به الممدوح ويفتنونه، وهذا ظاهر اختيار الخطابي، والصنعاني، في المُراد بقوله: «الْمَدَّاحِينَ»[٤].

الوجه الخامس: أنَّها محمولة علىٰ مَن يُخاف عليه الإعجاب أو الفتنة، أو تضييع العمل، أو التوقف عن التزود من الفضائل، إذا سمِع المدح، ولهذا قال ﷺ -كما في حديث أبي موسىٰ ﵁-: «أَهْلَكْتُمْ -أَوْ قَطَعْتُمْ- ظَهْرَ الرَّجُلِ».

وأما مَن لا يُخاف عليه ذلك؛ لكمال تقواه، ورسوخ عقله ومعرفته، فلا نهي في مدحه إذا لم يكن فيه مُبالغة، أو لم يُمدح بباطل، بل إن كان يحصل بذلك مصلحة، كنشاطه للخير، والازدياد منه، أو الدوام عليه، أو الاقتداء به كان مُستحبًا.

هذا ظاهر اختيار البخاري[٥]، وابن بطّال، وذكره الغزالي، والقاضي

---

(١) انظر: المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٦/ ٦٢٨)، والتنوير شرح الجامع الصغير (١/ ٤١٠).

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٦٠٦٥)، ومُسلم (حديث ٣١١٨).

(٣) التنوير شرح الجامع الصغير(١/ ٤١٠).

(٤) معالم السنن (٣/ ٢٨٥)، والتنوير شرح الجامع الصغير(١/ ٤١٠).

(٥) حيث بوّب في الأدب المُفرد قبل (حديث ٣٣٧) علىٰ حديث أبي هريرة ﵁: «نعم الرجل أبوبكر ...» الحديث. قال: «باب مَن أثنىٰ علىٰ صاحبه إن كان آمنًا به». والمعنىٰ: أي لا يُورثه الكِبر والعُجب. [انظر: فضل الله الصمد في توضيح الأدب المُفرد (١/ ٦٠٨)].

عِياض، والقرطبي، والنووي، وابن مفلح[(١)].

وقال ابن مفلح: «وظاهر كلام ابن الجوزي تحريمه في غير هذه الحال»[(٢)].

ومما استُدلَّ به علىٰ هذا الوجه: حديث أبي موسىٰ رضي الله عنه: «أَهْلَكْتُمْ -أَوْ قَطَعْتُمْ- ظَهْرَ الرَّجُلِ». ذكره ابن بطّال[(٣)].

الطريق الثاني: الخصوصية، كما أشار لذلك الصنعاني حيث قال: «فإن قلتَ: قد مدح ﷺ جماعة من أصحابه معينين. قلتُ: لا يدخل في ذلك لأنه إخبار عن مقاماتهم عند الله»[(٤)].

فظاهر كلامه أنَّ ما ورد من مدح النبي ﷺ للصحابة رضي الله عنهم خارج عن النهي، لكونه خاصًّا به ﷺ؛ لأنَّ إخباره عنهم، إخبارٌ عن الله بمقتضىٰ الوحي.

قلتُ: هو وإن كان كذلك من جهة، لكن من جهة أُخرىٰ فإنَّ أفعاله وأقواله محلٌّ للاقتداء من حيث الأصل، ولا يُقال لفعل أو قول صدر عنه إنه خاص به إلا بدليل بيّن.

ولهذا كان الأقرب أنَّ ما ورد من مدح النبي ﷺ لأصحابه دليل علىٰ جواز المدح في أحوال خاصة كما في الطريق الأول، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٩/ ٢٥٣)، وإحياء علوم الدين (١/ ٥٦٦-٥٦٧)، وإكمال المُعلم بفوائد مُسلم (٨/ ٥٤٩)، والمُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٦/ ٦٢٧)، وشرح صحيح مسلم (٦/ ١٨/ ١٢٢)، والأذكار (ص٤٤٨)، والآداب الشرعية (٤/ ١٠٢).

(٢) الآداب الشرعية (٤/ ١٠٢)، وانظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (١/ ٤١٢).

(٣) شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٩/ ٢٥٣).

(٤) التنوير شرح الجامع الصغير (١/ ٤١٠).

الخلاصة:

أنه بأيّ طريق مِن مسلك الجمع يندفع الإشكال، ولله الحمد، إلا أنَّ الطريق الأول هو الأقرب، وما تقدم عن أهل العلم من أوجه تخصيص أحاديث ذمّ المدح والمدّاحين كلها معتبرة صحيحة -عدا الأول فمُتعقب-، ويكون ما ذكره أهل العلم من الأوجه من باب المثال، لا الحصر، فتشمل أحاديث الذم جميع الأوجه -عدا الأول-(١).

ولهذا قال القرطبي في الجمع بين الوجه الثاني والثالث والخامس -وبنحوه قبله ابن بطّال-: «الممدوح إذا أُكثر عليه من ذلك يُخاف عليه منه العُجب بنفسه، والكِبْر علىٰ غيره، فيهلك دينه بهاتين الكبيرتين، فإذًا المدحُ مظنّة الهلاك الديني، فيحرم، لكن هذه المظنّة لا تتحقق إلا عند الإكثار منه، والإطراء به، وأما مع النّدرة والقِلّة، فلا يكون مظنّة، فيجوز ذلك إذا كان حقًّا في نفسه، ولم يقصد به الإطراء، وأُمن علىٰ الممدوح الاغترارُ به . . . «ثم حمل نصوص الإباحة علىٰ ذلك(٢).

وعلىٰ هذا فإذا كان المدح خارجًا عن الأوجه المذكورة، فالأصل أنه علىٰ الإباحة، فمَن مدح الرجل علىٰ الفعل الحسن والأمر المحمود يكون منه ترغيبًا له في أمثاله، وتحريضًا للناس علىٰ الاقتداء به في أشباهه، وغير ذلك من المصالح، فليس بمدَّاح -علىٰ وجه الذم-، وإن كان قد صار مادحًا بما تكلم به من جميل القول فيه، لكنه مدح جائز، بل قد يكون مستحبًا، ومِن ذلك أيضًا إن كان المدح بحضور الممدوح، ولم يخف عليه فتنة بإعجاب ونحوه، فجائز أيضًا، أو كان المدح في غير حضوره بما يستحقه، فجائز أيضًا، لكن الأولىٰ في هذه الأحوال أن يُقيد مدحه وثناءه بما جاء في النص؛

---

(١) انظر: فتح الباري (١٣/ ٦٢٠).

(٢) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٩/ ٢٥٣-٢٥٤)، والمُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٦/ ٦٢٧).

كما في الصحيحين: عن أَبِي بَكْرَةَ ﷺ قَالَ: مَدَحَ رَجُلٌ رَجُلا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: فَقَالَ: «وَيْحَكَ، قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ، قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ -مِرَارًا-، إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ مَادِحًا صَاحِبَهُ لا مَحَالَةَ فَلْيَقُلْ: أَحْسَبُ فُلانًا وَاللهُ حَسِيبُهُ، وَلا أُزَكِّي عَلَىٰ اللهِ أَحَدًا، أَحْسَبُهُ -إِنْ كَانَ يَعْلَمُ ذَاكَ- كَذَا وَكَذَا[(١)]»[(٢)].

ومِن صور المدح المُباحة أيضًا، والتي قد تُستحب أو تجب: المُزكي للشاهد، والمُزكي للراوي، وتراجم العلماء في كتب التاريخ والرجال، شاهدة علىٰ ذلك.

كما أنه يُستحب للممدوح إظهار التواضع وعدم الإعجاب بالمدح؛ لئلا يغتر، ولهذا ثبت عن عَبْدِاللهِ بْنِ الشِّخِّيرِ ﷺ، قال: انْطَلَقْتُ فِي وَفْدِ بَنِي عَامِرٍ إِلَىٰ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقُلْنَا: أَنْتَ سَيِّدُنَا. فَقَالَ: «السَّيِّدُ اللهُ تَبَارِكَ وتَعَالىٰ»، قُلْنَا: وَأَفْضَلُنَا فَضْلا، وَأَعْظَمُنَا طَوْلا. فَقَالَ: «قُولُوا بِقَوْلِكُمْ، أَوْ: بَعْضِ قَوْلِكُمْ، وَلا يَسْتَجْرِيَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ»[(٣)]، وقد بوّب علىٰ هذا البيهقي في الآداب، فقال: «باب الرجل يُمدح في وجهه فيُظهر الكراهية لذلك تواضعًا»[(٤)]، والله أعلم.



(١) انظر: إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٨/ ٥٥٠).
(٢) أخرجه البخاري (حديث ٦٠٦٦)، ومُسلم (حديث ٣١١٧).
(٣) تقدم تخريجه ص: (٣٤٨).
(٤) الآداب قبل (حديث ٤٠٥).

المطلب الخامس

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ من قوله: «إن الله يُبغض البليغ من الرجال»

❁ الحديث المُشكل:

عَنْ عبدالله بْنِ عَمْرٍو رضي الله عنهما، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللهَ ﷻ يُبْغِضُ الْبَلِيغَ مِنَ الرِّجَالِ، الَّذِي يَتَخَلَّلُ بِلِسَانِهِ كَمَا تَخَلَّلُ الْبَاقِرَةُ بِلِسَانِهَا(١)» . . . .

(١) الرجل البليغ يأتي في اللغة بمعنىٰ محمود، ومنه قولهم: رجلٌ بَلِيغٌ وبِلْغٌ: حسن الكلام فصيحُه، يبلغُ بعبارة لسانه كُنْهَ ما في قلبه، والجمع بُلَغاء. [انظر: لسان العرب (٢/ ١٤٣) مادة (بلغ)].
لكنه في هذا الحديث وهذا السياق أُريد به معنىٰ مذمومًا، كما فسّره النبي ﷺ بقوله: «الَّذِي يَتَخَلَّلُ بِلِسَانِهِ كَمَا تَخَلَّلُ الْبَاقِرَةُ بِلِسَانِهَا» قال ابن الأثير: «هو الذي يَتَشَدَّق في الكلام، ويُفَخِّمُ به لسَانَه ويَلُفُّه، كما تَلُفُّ البقرةُ الكلأ بلسانها لفًّا». [النهاية في غريب الحديث (٣/ ١٢٦١) مادة (خلل)].
وذكر البيضاوي في شرح المشكاة (٣/ ٢٣٥) أنَّ المراد بالباقرة: جماعة البقر، ووجه هذا التشبيه: إدارة لسانه حولَ الأسنان والفم حال التكلم تفاصحًا كما تفعلُ البقرة بلسانها حال الأكل.
وقال التُّورِبِشْتِي في شرح المشكاة (٣/ ١٠٥١): «ضرب للمعنىٰ مثلًا بما يُشاهده الرّاعون من حال البقر؛ ليكون أثبت في الضمائر، وذلك أن سائر الدواب تأخذ من نَبات الأرض بأسنانها والبقر بلسانها، فضرب بها المثل لمعنيين: أحدهما: أنهم لا يهتدون من المآكل إلا إلىٰ ذلك سبيلًا كما أن البقرة لا تتمكن من الاحتشاش إلا بلسانها.
والآخر: أنهم في مغزاهم ذلك كالبقرة التي لا تستطيع أن تُميّز في رعيها بين الرطبة والشوكة، وبين الحلو والمر، بل يلف الكُلَّ بلسانه لفًّا، فكذلك هؤلاء الذين يتخذون ألسنتهم ذريعة إلىٰ مآكلهم لا يُميزون بين الحق والباطل، ولا بين الحلال والحرام: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ﴾ [المائدة: ٤٢]».
فحاصل الأمر أنه أُريد بالبليغ في هذا السياق ذم صورة معينة، خلاصتها كما قال المُناوي في فتح القدير (٢/ ٢٨٣): «المُظهر للتفصح تِيها علىٰ الغير، وتفاصحًا واستعلاء، ووسيلة إلىٰ الاقتدار =

(١)
. . .

= علىٰ تصغير عظيم، أو تعظيم حقير، أو بقصد تعجيز غيره، أو تزيين الباطل في صورة الحق، أو عكسه، أو إجلال الحُكّام له ووجاهته وقبول شفاعته».

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (حديث ٢٧٩٨١)، وأحمد (حديث ٦٥٤٣) عن يزيد بن هارون.
وأحمد (حديث ٦٧٥٨) عن أبي كامل.
وأحمد (حديث ٦٧٥٨)، والبيهقي في الآداب (حديث ٤١٥) مِن طريق يُونس بن محمد المُؤدِّب.
وأبو داود (حديث ٤٩١٩) عن محمد بن سنان الباهلي.
والترمذي (حديث ٣٠٦٤)، والبزار (حديث ٢٤٥٢) مِن طريق عمر بن علي المُقدّمي.
والدارمي في نقضه علىٰ المريسي (٢/ ٨٧٤) عن زكريا بن نافع.
وابن أبي حاتم في العلل (مسألة ٢٥٤٧) مِن طريق أبي الوليد الطيالسي، وسعيد بن سُليمان.
والخرائطي في مساوئ الأخلاق (حديث ٦١) مِن طريق يوسف بن كامل.
والطبراني (حديث ١٤٣٥٩) مِن طريق سعيد بن أبي مَريم، وسُرَيج بن النُّعْمان.
كلهم (يزيد، وأبو كامل، ويونس، ومحمد، وعمر، وزكريا، وأبو الوليد، وسعيد، ويوسف، وابن أبي مريم، وسُريج) عن نَافِع بْن عُمَرَ الْجُمَحِيُّ، عَنْ بِشْرِ بْنِ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ عَمْرٍو ﵄، به، نحوه.
وخالف يزيد بن هارون ومن معه -من الرواة عن نافع-: وكيع، وأبو قُتيبة، فروياه، عن نافع، به، مرسلًا.
أخرجه وكيع في الزهد (حديث ٣٠٢) عن نافع، عن بشر، عن أبيه، مرسلًا.
وابن أبي الدنيا في الصمت (حديث ٧٢٨) مِن طريق أبي قُتيبة، عن نافع، عن بشر، عن أبيه، مرسلًا.
والوجه الأول أرجح لأمور:
١- أنَّ كثيرًا من رواته أئمة ثقات مُتقنون؛ كيزيد بن هارون، وأبي كامل مظفَّر بن مُدْرِك، ويُونس المُؤدّب، وأبي الوليد الطيالسي، وغيرهم. قال الذهبي -حينما ذكر من روىٰ عن نافع من كبار الأئمة النُّقاد كالقطّان وابن مهدي-: «تكَاثَرُوا عَلَيْهِ؛ لإِتْقَانِهِ، وَعُلُوِّ سَنَدِهِ».
[انظر: سير أعلام النبلاء (٧/ ٤٣٣)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٧٧٨٩، ٦٧٢٢، ٧٩١٤، ٧٣٠١)].
٢- أنَّ وكيع بن الجرَّاح وإن كان ثقة، وتابعه أبو قُتيبة سَلْم بن قُتيبة الشَّعيري وهو صدوق، إلا أنَّ الوجه الأول رواته أكثر وبمجموعهم أثبت وأتقن، فلا وجه للمقابلة بينهما.
[انظر: تقريب التهذيب (ترجمة ٧٤١٤، ٢٤٧١)].
٣- أنَّه ظاهر اختيار البخاري، وقوّاه أبو حاتم، وبيّن وجه رواية وكيع.
قال الترمذي في العلل الكبير (حديث ٦٤٣): «سألتُ محمدًا عن هذا الحديث فقال: إن نافع بن =

. . . .

= عمر يقول: عن عبدالله بن عمرو، ومرة يقول: أراه عن عبدالله بن عمرو. قال محمد: وأرجو أن يكون محفوظًا».

قلتُ: وهو بنحو ذلك في طريق ابن أبي شيبة وأحمد.

وقال ابن أبي حاتم: «وسألتُ أبي عن حديث رواه وكيع، عن نافع بن عمر الجُمَحي، عن بِشْر بن عاصم، عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله ﷻ يُبغض البليغَ من الرجال؛ الذي يتخلل بلسانه كما تتخللُ البقرُ بلسانها». فقلتُ لأبي: أليس حدثتنا عن أبي الوليد، وسعيد بن سليمان، عن نافع بن عمر، عن بشر بن عاصم الثقفي، عن أبيه، عن عبدالله بن عمرو، عن النبي ﷺ. فقال: نعم. وقال: جميعًا صحيحين، قصَّر وكيع». العلل (مسألة ٢٥٤٧).

قلتُ: ويحتمل أن يكون وجه تقصير وكيع هو بسبب ما تقدم عن البخاري أنَّ: «نافع بن عمر يقول: عن عبدالله بن عمرو، ومرة يقول: أراه عن عبدالله بن عمرو»، فلعله أرسله لهذا التردد، ومن هنا يكون مراد أبي حاتم بقوله: «جميعًا صحيحين» أي: عن نافع، وقوّىٰ رواية الجمع من أصحابه بقوله: «قصّر وكيع». والله تعالىٰ أعلم.

وإسناد هذا الحديث صحيح، فشيخ ابن أبي شيبة، وأحمد: يزيد بن هارون، ثقة مُتقن.

وشيخ يزيد: نافع بن عمر الجُمَحِيّ، ثقة ثبْت.

وشيخ نافع: بِشْر بن عاصم الثقفي، ثقة.

وشيخ بِشر: والده عاصم بن سفيان، قال ابن حجر: «صدوق»؛ وذلك لأنه لم يقف علىٰ توثيق له إلا ذكر ابن حِبان له في «الثقات». قلت: وهو إلىٰ الثقة أقرب -كما وثّقه العيني في نُخب الأفكار-؛ فإنَّ ابن حبان احتج به وخرّج له في صحيحه، وكذا أبو علي الطوسي، كما ذكر مغلطاي في الإكمال، وهو مُترجمٌ له ومعروف بالرواية عن عمر بن الخطاب، وأبي أيوب، وعُقبة بن عامر ﷺ، وذكره ابن سعد في الطبقة الأولىٰ من تابعي أهل مكة، كما ذكره ابن عساكر. وفي «الطبقات الكبير» ذكره ابن سعد أيضًا من الطبقة الأولىٰ من الفقهاء والمُحدثين بعد الصحابة في الطائف.

وذكر ابن حجر في الإصابة أنه غير عاصم بن سفيان الذي يُذكر في الصحابة.

[انظر: الطبقات الكبير (٨/ ٧٩)، والتاريخ الكبير، للبخاري (ترجمة ٣٠٤٤)، والثقات، لابن حبان (٥/ ٢٣٦)، وتاريخ دمشق، لابن عساكر (٢٥/ ٢٤٩)، وإكمال تهذيب الكمال (٧/ ١٠٢)، والإصابة (ترجمة ٤٣٧٣)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٧٧٨٩، ٧٠٨٠، ٦٩٠، ٣٠٥٩)، ونخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار (١٦/ ٤١٣)].

قال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ».

وقال البزار: «وهذا الحديث لا نعلم رواه عن النبي ﷺ إلا عبدالله بن عمرو، ولا نعلم له طريقًا عن عبدالله إلا هذا الطريق».

المُعارض:

قوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ٣-٤].

وعَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ عُمَرَ ب: أَنَّهُ قَدِمَ رَجُلانِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَخَطَبَا، فَعَجِبَ النَّاسُ لِبَيَانِهِمَا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا»، أَوْ: «إِنَّ بَعْضَ الْبَيَانِ لَسِحْرٌ»[١].

وجه الإشكال:

أنه ثبت عن النبيّ ﷺ ذمُّ البليغ من الرجال، ومن ذلك بيانه وفصاحته، إلا أنَّه يُخالفه في الظاهر ما ورد في القرآن من كون البيان من جملة النِّعم التي امتنَّ الله بها علىٰ عباده، وما ثبت من مدحه ﷺ لبعض صور البيان، فأورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: ابن قُتيبة[٢]، وابن بطّال[٣]، والمُناوي[٤].

وأما بقيّة شُرَّاح الحديث فتكلَّموا عن الإشكال الوارد في معنىٰ حديث عبدالله بن عمرو ب: «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا»، هل المراد به المدح أم الذم[٥].

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٥٧٦٧).

وأخرجه مسلم (حديث ٨٧٣) مِن حديث عمّار بن ياسر ﷺ، وفيه: «إِنَّ طُولَ صَلاةِ الرَّجُلِ، وَقِصَرَ خُطْبَتِهِ، مَئِنَّةٌ مِنْ فِقْهِهِ، فَأَطِيلُوا الصَّلاةَ، وَاقْصُرُوا الْخُطْبَةَ، وَإِنَّ مِنَ الْبَيَانِ سِحْرًا».

(٢) تأويل مختلف الحديث (ص٧٥٣).

(٣) شرح صحيح البخاري (٩/ ٤٤٨).

(٤) فيض القدير شرح الجامع الصغير (٢/ ٢٨٣)، (٣/ ٣٥٠).

(٥) انظر: أعلام الحديث شرح صحيح البخاري، للخطابي (٣/ ١٩٧٦)، وجمهرة الأمثال، لأبي هلال العسكري (١/ ١٣)، وشرح صحيح البخاري، لابن بطّال (٩/ ٤٤٧)، والتمهيد (٢٣/ ٤٠٨)، والاستذكار (١٠/ ٤٥٣) كلاهما لابن عبد البر، والمنتقىٰ شرح الموطأ، للباجي (٩/ ٤٨٥)، وشرح السنة، للبغوي (١٢/ ٣٦٣)، والمسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك، لابن العربي (٧/ ٥٧٥)، ومشارق =

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلك الجمع بينها، وحاصل ما ذكروه[١]:

أولًا: حمل الحديث الوارد في ذمّ البليغ من الرجال ومنه بيانه علىٰ حال، وما ورد من الثناء علىٰ البيان علىٰ حال أخرىٰ؛ وذلك أنَّ البيان: منه ما هو محمود، ومنه ما هو مذموم[٢].

فجماله في اللِّسان غير مذموم مُطلقًا، بل هو من نعم الله علىٰ عباده، وهو زينة من زِين الدنيا، وبهاء من بهائها، ما صحبه الاقتصاد، وساسه العقل، ولم يَمِل به الاقتدار علىٰ القول إلىٰ أن يُصغّر عظيمًا عند الله تعالىٰ، أو يُعظّم صغيرًا، أو ينصر الشيء وضده، أو يُزين الباطل في صورة الحق، ونحو ذلك، كما يفعل من لا دين له، فهذا هو البليغ الذي يُبغضه الله، وهو المقصود بالذمِّ في الحديث، وهو البيان المذموم، نسأل الله السلامة والعافية.

وأما البيان المُنتفي عنه ما تقدم، مما جاء مُزينًا للحق، ومُبينًا له، ولم يُخالطه شيءٌ من الرياء والتصنّع، أو الكذب والتزيّد، فهو من البيان المحمود، وهو المقصود بأدلة الثناء علىٰ البيان.

ثانيًا: حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما: «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا»، تقدّم أنَّ أهل

= الأنوار علىٰ صحاح الآثار، للقاضي عياض (١/ ٢٤٧) مادة (ب ي ن)، والمفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، للقرطبي (٢/ ٥٠٤)، وشرح صحيح مسلم، للنووي (٢/ ٦/ ١٧٩)، وتحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، للبيضاوي (٣/ ٢٢٧)، وشرح مشكاة المصابيح، للطّيبي (١٠/ ٣٠٩٧)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح، لابن الملقن (٢٧/ ٥٥٠)، وفتح الباري، لابن حجر (١٣/ ٢٢٣)، وشرح الموطأ، للزُّرقاني (٤/ ٢٣٨).

(١) انظر: تأويل مختلف الحديث، لابن قُتيبة (ص٧٥٣)، وأعلام الحديث شرح صحيح البخاري، للخطابي (٣/ ١٩٧٦)، والتمهيد (٢٣/ ٤١٥)، وفيض القدير شرح الجامع الصغير (٢/ ٢٨٣)، (٣/ ٣٥٠).

(٢) انظر: أعلام الحديث شرح صحيح البخاري، للخطابي (٣/ ١٩٧٦)، وفتح الباري (١٣/ ٢٢٥).

العلم اختلفوا في دلالته، فمَن قال إنّ المراد به الذم[1]، فلا تعارض عنده بينه وبين حديث عبدالله بن عمرو ـ : «إِنَّ اللهَ ﷻ يُبْغِضُ الْبَلِيغَ مِنَ الرِّجَالِ».

وأما مَن قالوا إنَّ المراد به المدح[2]، فالجواب عنه ما تقدم مِن التفريق بين البيان الممدوح والبيان المذموم.

لكن يبقىٰ أنَّ مَن حمل الحديث: «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا» علىٰ الذم، فيرد عليه آية سورة الرحمن، وغيرها من الأدلة في الثناء علىٰ البيان.

فالجواب ما ذكره ابن بطَّال حيث قال: «وأحسن ما يقال في ذلك أن هذا الحديث ليس بذم للبيان كله، ولا بمدح للبيان كله، ألا ترىٰ قوله ﷺ: «إن من البيان لسحرًا»، و«من» للتبعيض عند العرب، وقد شك المحدث إن كان قال: «إن من البيان» أو «إن من بعض البيان»، وكيف يذم البيان كله، وقد

(١) وهو ظاهر اختيار مالك، كما نسبه إليه بعض أصحابه، واستدلوا بإدخاله للحديث في «باب ما يكره من الكلام بغير ذكر الله»، واختاره ابن قُتيبة، وابن رجب الحنبلي -فقال: «وإنَّما قاله في ذم ذلك، لا مدحًا له كما ظن ذلك من ظنه، ومن تأمل سياق ألفاظ الحديث قطع بذلك»-، وغيرهم.
[انظر: تأويل مختلف الحديث، لابن قُتيبة (ص٧٥٨)، وشرح صحيح البخاري، لابن بطّال (٩/ ٤٤٧)، والتمهيد (٢٣/ ٤١١)، والاستذكار (١٠/ ٤٥٣) كلاهما لابن عبد البر، والمنتقىٰ شرح الموطأ، للباجي (٩/ ٤٨٥)، والمسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك، لابن العربي (٧/ ٥٧٥)، وفضل علم السلف علىٰ علم الخلف، لابن رجب (ص٦٤)].

(٢) وهم الأكثر عددًا كما قال ابن عبد البر، فهو اختيار أبو هلال العسكري، وابن عبد البر، وابن العربي، والقُرطبي، والنووي، وابن حجر، وغيرهم، بل قال ابن عبد البر: «وأبىٰ جمهور أهل الأدب والعلم بلسان العرب إلا أن يجعلوا قوله ﷺ: «إن من البيان لسحرًا». مدحًا وثناءً وتفضيلًا للبيان وإطراءً. وهو الذي تدلُّ عليه سِياقة الخبر ولفظُه . . .».
وقال ابن عبد البر: «وقد ذهب هذا القول منه ﷺ مثلًا سائرًا في الناس إذا سمعوا كلامًا يُعجبهم قال: إنَّ من البيان لسحرًا، ويقولون في مثل هذا أيضًا: هذا السحر الحلال . . .».
[انظر: جمهرة الأمثال، لأبي هلال العسكري (١/ ١٣)، والتمهيد (٢٣/ ٤١١، ٤١٤)، والاستذكار (١٠/ ٤٥٥)، والمسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك، لابن العربي (٧/ ٥٧٦)، والمفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، للقرطبي (٢/ ٥٠٥)، وشرح مسلم، للنووي (٢/ ٦/ ١٧٩)، وفتح الباري (١٣/ ٢٢٥)].

عدد الله به النعمة على عباده فقال: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ٣-٤]، ولا يجوز أن يُعدد على عباده إلا ما فيه عظيم النعمة عليهم، وما ينبغي إدامة شكره عليه؟ فإذا ثبت الاحتجاج للشيء الواحد مرةً بالفضل، ومرةً بالنقص، وتزيينه مرةً، وعيبه أخرى؛ ثبت أن ما جاء من البيان مزينًا للحق ومبينًا له فهو ممدوح وهو الذي قال فيه عمر بن عبد العزيز: هذا السحر الحلال[1]. ومعنى ذلك أنه يعمل في استمالة النفوس ما يعمل السحر من استهوائها، فهو سحر على معنى التشبيه لا أنه السحر الذي هو الباطل الحرام، والله أعلم»[2].

وبنحوه الباجي بعد أن حكى القولين في المراد بحديث: «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا»، قال -ومالك ممن ذهب إلى أن المراد به الذم-: «على أن الذي ذهب إليه مالك: له وجه إن كان البيان بمعنى الإلباس والتمويه عن حق إلى باطل، فليس يكون البيان حينئذ في المعاني، وإنما يكون في الألفاظ والمبالغة في التمويه والتلبيس، فيسمى بيانًا بمعنى أنه أتى في ذلك بأبلغ ما يكون من بابه، فيكون في مثل هذا قد سحره وفتنه، فيكون ذلك ذمًا.

وأما البيان في المعاني وإظهار الحقائق، فممدوح على كل حال، وإن وُصف بالسحر، فإنما يُوصف بذلك على معنى تعلقه بالنفس وتلبسه بها وميلها إليه، ولا يشك أن ما أتى به موسى بن عمران عليه السلام أبين مما جاءت به السحرة وأوضح عن الحقيقة، والله أعلم وأحكم»[3].

---

(١) لم أقف عليه مسندًا لكنه مشهور في كتب الشروح وغيرها عن عمر رحمه الله: أن رجلًا طلب إليه حاجة كان يتعذر عليه إسعافه بها، فاستمال قلبه بالكلام، فأنجزها له، ثم قال: «هذا هو السحر الحلال».
انظر: شرح السنة للبغوي (١٢/ ٣٦٥).

(٢) شرح صحيح البخاري (٩/ ٤٤٨).

(٣) المنتقى شرح الموطأ (٩/ ٤٨٥).

الخلاصة:

أنَّ أهل العلم مُتفقون علىٰ مسلك الجمع، وأنَّ البيان علىٰ قسمين: محمود، ومذموم، فما ورد من الأخبار في ذمّ البيان، فالمراد به البيان المذموم، وما ورد من الأخبار في مدح البيان فالمراد به البيان المحمود.

قال ابن حجر: «وقد اتفق العلماء علىٰ مدح الإيجاز، والإتيان بالمعاني الكثيرة بالألفاظ اليسيرة، وعلىٰ مدح الإطناب في مقام الخطابة بحسب المقام»[1].



(١) فتح الباري (١٣/ ٢٢٥).

المطلب السادس

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في ذمِّ الشِّعْر

الحديث المُشكل:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ رَجُلٍ قَيْحًا يَرِيهِ(١) خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا»(٢)، وبمعناه عن ابن عمر ﷺ(٣)، وعن سعد بن أبي وقاص ﷺ(٤).

وعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ﷺ قَالَ: بَيْنَا نَحْنُ نَسِيرُ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ بِالْعَرْجِ(٥)، إِذْ عَرَضَ شَاعِرٌ يُنْشِدُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «خُذُوا الشَّيْطَانَ

---

(١) القيح: المِدَّةُ الخالصة لا يخالطها دم، وقيل: هو الصديد الذي كأنه الماء وفيه شُكْلَةُ دَمٍ، مما يكون من الجُرح.
[انظر: لسان العرب (١٢/ ٢٣٢) مادة: (قيح)].
وقوله: «يَرِيهِ» هو مِن الوَرْي: داءٌ يُداخلُ الجسم، ومنه قولهم: وَرَىٰ القيحُ جوفَه، يَرِيه وَرْيًا: أكله. بمعنىٰ أفسده.
[انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٦/ ١٠٤) مادة: (ورىٰ)، والنهاية في غريب الحديث، لابن الأثير (٩/ ٤٣٩٩) مادة: (ورا)].
وعليه فيكون معنىٰ الحديث: لأن يُداخل جوف أحدكم داء يُفسده، فيمتلأ من أثر هذا الداء جوفه قيحًا -وهو أمر مستبشعٌ-، خيرٌ مِن أن يداخل جوفه الشعر فلا يَنضح إلا به.

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٦١٦٠)، ومسلم (حديث ٢٣٢١).

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٦١٥٩).

(٤) أخرجه مسلم (حديث ٢٣٢٢).

(٥) الْعَرْجُ: بِفَتْحِ الْعَيْنِ الْمُهْمَلَةِ وَسُكُونِ الرَّاءِ وَآخِرَهُ جِيمٌ: ثلاثة مواضع: **الأول**: قرية جامعة في واد من نواحي الطائف، وهي أول تهامة، وبينها وبين المدينة ثمانية وسبعون ميلًا، وهي في بلاد هذيل. =

-أَوْ: أَمْسِكُوا الشَّيْطَانَ-، لأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ رَجُلٍ قَيْحًا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا»(١).

المُعارض:

عن أُبَيِّ بْن كَعْبٍ ﷺ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «إِنَّ مِنَ الشِّعْرِ حِكْمَةً»(٢).

وعَنْ جُنْدُبِ بْنِ سُفْيَانَ ﷺ قال: بَيْنَمَا النَّبِيُّ ﷺ يَمْشِي إِذْ أَصَابَهُ حَجَرٌ، فَعَثَرَ، فَدَمِيَتْ إِصْبَعُهُ، فَقَالَ:

«هَلْ أَنْتِ إِلا إِصْبَعٌ دَمِيتِ وَفِي سَبِيلِ اللهِ مَا لَقِيتِ»(٣).

وغير ذلك من الأخبار الدالة علىٰ إباحة الشعر(٤).

= **والثاني**: عقبة بين مكة والمدينة علىٰ جادّة الحاج، تُذكر مع السُّقيا.

والثالث: بلدٌ باليمن بين المحالب والمَهْجَم.

قلتُ: ولعل المُراد في هذا الحديث التي بين مكة والمدينة، فهي التي في غالب مسيره ﷺ، وقد جاء ذكرها في النصوص، في تنقله ﷺ من المدينة إلىٰ مكة، في سنن أبي داود (حديث ٢٣٥٣) أنه في سفره ﷺ عام الفتح بالفطر عن بعض أصحاب النبي ﷺ قال: «لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ بِالْعَرْجِ يَصُبُّ عَلَىٰ رَأْسِهِ الْمَاءَ، وَهُوَ صَائِمٌ مِنَ الْعَطَشِ، أَوْ مِنَ الْحَرِّ». وعند النسائي (حديث ٣٠١٦): عَنْ جَابِرٍ ﷺ: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ حِينَ رَجَعَ مِنْ عُمْرَةِ الْجِعْرَانَةِ بَعَثَ أَبَا بَكْرٍ عَلَىٰ الْحَجِّ، فَأَقْبَلْنَا مَعَهُ حَتَّىٰ إِذَا كَانَ بِالْعَرْجِ ثَوَّبَ بِالصُّبْحِ».

[انظر: معجم البلدان (٤/ ٩٩)، وشرح صحيح مسلم، للنووي (٥/ ١٥/ ١٩)].

(١) أخرجه مسلم (حديث ٢٣٢٣).

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٦١٥٠).

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٦١٥١)، ومسلم (حديث ١٨٤٤).

(٤) انظر: الأحاديث الواردة في صحيح البخاري، تحت «باب: ما يجوز من الشعر والرَّجَز والحُداء وما يُكره منه». قبل (حديث ٦١٥٠)، والباب الذي يليه: «باب هجاء المُشركين»، في ذكر شعر حسّان وابن رَواحة ﷺ.

وجه الإشكال:

أنه ثبت عن النبي ﷺ ذم الشعر، والتنفير عنه، إلا أنه يُخالف ذلك في الظاهر ما ثبت عنه ﷺ في الدلالة علىٰ إباحته، والثناء علىٰ بعضه، مما أورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: أبو عُبيد القاسم بن سلاّم(١)، والبخاري(٢)، والطبري(٣)، والطحاوي(٤)، وابن حِبان(٥)، وابن بطَّال(٦)، والبيهقي(٧)، والباجي(٨)، وابن العربي(٩)، والقاضي عياض(١٠)، وابن الجوزي(١١)، والقرطبي(١٢)، والنووي(١٣)، وتاج الدين السُّبكي(١٤)، وابن المُلقن(١٥)،

---

(١) غريب الحديث (١/ ٣٦).

(٢) في صحيحه: «باب ما يجوزُ من الشعر والرَّجَز والحُداء وما يُكره»، قبل (حديث ٦١٥٠)، والذي يليه: «باب هجاء المشركين»، و«باب ما يُكره أن يكونَ الغالبَ علىٰ الإنسان الشعرُ حتىٰ يَصدَّه عن ذكر الله والعلم والقرآن».

(٣) تهذيب الآثار مسند عمر ﷺ (٢/ ٦١٦-٦٨١).

(٤) شرح معاني الآثار (٤/ ٢٩٥).

(٥) في صحيحه، باب: «ذكر الزجر عن أن يغلبَ علىٰ المرء الشعرُ حتىٰ يقطعه عن الفرائض وبعض النوافل»، قبل (حديث ٥٧٧٩).

(٦) شرح صحيح البخاري (٣/ ١٤٨)، (٩/ ٣٢٨).

(٧) الآداب بعد (حديث ٨٧٣)، والسنن الكبير قبل (حديث ٢١١٨٤).

(٨) المنتقىٰ شرح الموطأ (٩/ ٢٥٣).

(٩) عارضة الأحوذي (١٠/ ٢٨٧).

(١٠) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٧/ ٢٠٠).

(١١) كشف المشكل من حديث الصحيحين (١/ ٢٥٠).

(١٢) المُفهم لِما اشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/ ٥٢٦).

(١٣) شرح صحيح مسلم (٥/ ١٥/ ١٨).

(١٤) طبقات الشافعية الكبرىٰ (١/ ٢٢٥-٢٥٣).

(١٥) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢٨/ ٥٤٨).

وابن حجر[(١)]، والعيني[(٢)]، والملا علي القاري[(٣)]، والصنعاني[(٤)]، والجيلاني[(٥)].

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلكي الجمع والترجيح، علىٰ النحو التالي:

المسلك الأول: مسلك الجمع: أخذ به جمهور العلماء، فذهبوا إلىٰ حمل الأخبار الواردة في ذمِّ الشعر علىٰ حال، والأخبار الدالة علىٰ إباحة الشعر علىٰ حال أُخرىٰ، فأصحاب هذا المسلك يرون إباحة الشعر الذي لا فُحش فيه من حيث الجملة[(٦)]، واختلفوا في الحال التي تُحمل عليها الأخبار الواردة في ذمِّ الشعر، علىٰ طريقين:

الطريق الأول: تقييد إطلاق الحديث بسياقه، ووجه ذلك: أنَّ الحديث علىٰ ظاهره في تناول الذمّ لعموم أنواع الشعر[(٧)]، لكن بحسب القيد الوارد في الحديث؛ وهو قيد الامتلاء، فيكون المراد بالذم الوارد في حديث أبي هريرة رضي الله عنه وما في معناه: «لَأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ رَجُلٍ قَيْحًا يَرِيهِ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا» -كما قال النووي بعد أن حكاه عن أكثر العلماء-: «أن يكون

(١) فتح الباري (١٤/٨، ٢٤).
(٢) عمدة القاري (٢٢/ ٢٩٣)، ونُخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار (١٤/ ٥).
(٣) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٩/ ٤١).
(٤) التنوير شرح الجامع الصغير (٩/ ٢٤).
(٥) فضل الله الصمد في توضيح الأدب المفرد (٣/ ١٨).
(٦) سمّىٰ العيني في نُخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار (١٤/ ١١) مَن ذهب إلىٰ إباحة الشعر الذي ليس فيه هجاء ولا نكب عِرض أحد من المسلمين ولا فُحش، فممن ذكر من العلماء: محمد بن سيرين، وسعيد بن المُسيَّب، والأئمة الأربعة، وغيرهم. ومِن الصحابة رُوي عن جمع منهم: كأبي بكر الصديق، وعلي بن أبي طالب، وعائشة أم المؤمنين، وغيرهم رضي الله عنهم.
(٧) إذ هو إطلاق مُشعر بالعموم في كل شعر. [انظر: فتح الباري (١٤/ ٢٥)].

الشعر غالبًا عليه مستوليًا عليه، بحيث يشغله عن القرآن وغيره من العلوم الشرعية وذكر الله تعالىٰ، وهذا مذموم من أيِّ شعر كان.

فأما إذا كان القرآنُ والحديث وغيرهما من العلوم الشرعية هو الغالب عليه فلا يضرُّ حفظ اليسير من الشعر مع هذا، لأن جوفه ليس ممتلئًا شعرًا، والله أعلم»(١)، وسيأتي ذكر دليله(٢).

وهذا هو اختيار أبي عُبيد، وعُبيد الله بن محمد المعروف بابن عائشة(٣) شيخ أبي داود صاحب السنن -كما عزاه الطحاوي إليه وإلىٰ أبي عُبيد-، وتابعهما علىٰ ذلك مَن بعدهما من المُحدثين وأكثر الشُرَّاح، كالبخاري، وابن حِبان، وابن بطَّال، والبيهقي، والباجي، والمازَري، وابن العربي، والقاضي عياض، وابن الجوزي، والقُرطبي، والنووي، وغيرهم(٤).

فهذا وجه الحديث عندهم.

---

(١) شرح صحيح مسلم (٥/ ١٥/ ١٩).

(٢) ضمن كلام ابن جرير الطبري ص: (٥٩٤).

(٣) هو أبو عبد الرحمن عُبيد الله بن محمد بن حفص القرشيّ التيميّ البصري، ويُعرف بابن عائشة، وبالعيشيّ؛ لأنه من ولد عائشة بنت طلحة بن عُبيد الله، الأخباريّ الصادق، العلاّمة الثقة. وُلد بعد ١٤٠هـ، ومات سنة ٢٢٨هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٦٤)].

(٤) انظر: غريب الحديث (١/ ٣٦)، وصحيح البخاري، «باب ما يُكره أن يكونَ الغالبَ علىٰ الإنسان الشعرُ حتىٰ يَصدَّه عن ذكر الله والعلم والقرآن»، قبل (حديث ٦١٥٩)، والأدب المُفرد، «باب مَن كره الغالبَ عليه الشعر»، قبل (حديث ٨٧٠)، وشرح معاني الآثار (٤/ ٣٠١)، وصحيح ابن حِبان، «باب ذكر الزجر عن أن يغلبَ علىٰ المرء الشعرُ حتىٰ يقطعه عن الفرائض وبعض النوافل»، قبل (حديث ٥٧٧٩)، وشرح صحيح البخاري، لابن بطال (٩/ ٣٢٨)، والآداب بعد (حديث ٨٧٣)، والسنن الكبير قبل (حديث ٢١١٨٤)، كلاهما للبيهقي، والمنتقىٰ شرح الموطأ، للباجي (٩/ ٢٥٣)، والمُعْلم بفوائد مسلم، للمازَري (٣/ ١٩٦)، وعارضة الأحوذي، لابن العربي (١٠/ ٢٨٧)، وإكمال المُعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض (٧/ ٢٠٠)، وكشف المشكل من حديث الصحيحين (١/ ٢٥٠)، والمُفهم لِما اشكل من تلخيص كتاب مسلم، للقرطبي (٥/ ٥٢٦)، وشرح صحيح مسلم، للنووي (٥/ ١٥/ ١٩).

الطريق الثاني: تقييد إطلاق الحديث بالنص، ووجه ذلك: أن يُقيد قوله: «شِعْرًا» بنصٍّ آخر مُفسِّر، وهو ماورد في أحد طرق الحديث مِن مرسل الشعبي وغيره، بأنَّه: الشعر الذي هجا المشركون به رسول الله ﷺ -وسيأتي لفظه قريبًا-.

كما قال تاج الدين السُّبكي: «حملًا لمُطلق هذا الحديث علىٰ مُقيّد حديث آخر . . .»[(١)].

وهذا هو اختيار ابن جرير الطبري، وأبي جعفر الطحاوي، واختاره العيني[(٢)].

ونصر هذا الطريق، وردّ علىٰ ما خالفه من الأقوال مع ذكر أدلتهم، واستوعب الخلاف في الحديث: إمام المُفسرين، وفقيه المُحدثين، محمد بن جرير الطبري، في كتابه: «تهذيب الآثار»، وسأذكر خلاصة كلامه مع التعليق علىٰ ما يُحتاج إليه:

أولًا: قدَّم الطريق الثاني -كما هنا- ابن جرير، وذكر دليله: وهو ما رواه الشَّعبي مُرسلًا عن النبي ﷺ: «لأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا هُجِيتُ بِهِ» أو قال: «مِن شعر هجاني»[(٣)].

---

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ (١/ ٢٢٦)، وانظر: فتح الباري (١٤/ ٢٥)، ونُخب الأفكار، للعيني (١٤/ ١٢).

(٢) انظر: تهذيب الآثار، للطبري (٢/ ٦٢٢، ٦٥١)، وشرح معاني الآثار، للطحاوي (٤/ ٣٠٠)، وفتح الباري، لابن حجر (١٤/ ٢٦)، ونُخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار (١٤/ ١٣).

تنبيه: فهم بعض مَن تكلّم عن هذه المسألة من حكاية الطحاوي قول أبي عُبيد أخيرًا بعد اختياره للطريق الثاني، أنَّ الطحاوي يختار الطريق الأول -كما هو مذهب أبي عُبيد ومن تابعه-، من قول الطحاوي: «فهو عندنا . . .» (٤/ ٣٠٠). وهذه العبارة يحكيها عن أصحاب هذا القول -أي: الطريق الأول- لا عن نفسه، كما بيّن ذلك العيني (١٤/ ١٣، ٤٤)، وهو واضح من سياق الكلام، والله تعالىٰ أعلم.

(٣) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار (حديث ٩١٧) مِن طريق يزيد بن هارون، عن شريك، عن مجالد بن سعيد وغيره، عن الشعبي، به، نحوه. =

قلتُ: والحديث بهذا اللفظ رُوي مِن حديث جابر[(١)] وعائشة[(٢)] رضي الله عنهما،

= وخالف شريكًا: الشرقي بن القطامي، فرواه عن مُجالد، به، نحوه، إلا أنه جعل الزيادة من باب التفسير.
أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (حديث ٦٩٨٩)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٢١١٨٨) مِن طريق يزيد، عن الشرقي بن القطامي، عن مُجالد، عن الشّعبي، مُرسلًا، وذكر الزيادة في آخره من باب التفسير: «يعني من الشعر الذي هُجيَ به النبي ﷺ».
قلت: والوجه الأول أقوىٰ، فإنَّ الشرقي بن القطامي، فيه ضعف، وهو الوليد بن الحُصين الكوفي، كان عالمًا بالنسب، وافر الأدب، لكنه تُكلِّم فيه، وكان صاحب سمَر، وضعّفه السَّاجي. [انظر: تاريخ مدينة السلام (١٠/ ٣٨٢)].
وإسناد الطبري فيه شريك بن عبدالله بن أبي نَمِر، وهو صدوق يخطئ كما قال ابن حجر، وشيخ شريك: مُجالِد بن سعيد، وهو كما قال ابن حجر: «ليس بالقوي، وقد تغيّر في آخر عمره». ومدار الحديث عليه، وسيأتي كلام الطبري علىٰ ذلك.
[انظر: تقريب التهذيب (ترجمة ٢٧٨٨، ٦٤٧٨)].

(١) أخرجه أبو يعلىٰ في مسنده (حديث ٢٠٥٦)، مِن طريق أحمد بن مُحْرِز الأزدي، عن محمد بن المنكدر، عن جابر رضي الله عنه، به، نحوه.
قال ابن حجر في مُوافقة الخُبْر الخبر (٢/ ٢٣١): «هذا حديث غريب. أخرجه أبو يعلىٰ في مسنده هكذا، ورواته موثقون إلا أحمد بن محرز فما عرفت حاله. وقد أخرجه أبو أحمد بن عدي في الكامل من رواية النضر بن محرز عن محمد بن المنكدر وقال: أحاديث النضر غير محفوظة. وذكره ابن حبان في الضعفاء وقال: إنه منكر الحديث انتهىٰ.
ولست أدري هل أحمد أخوه أو هو هو تحرف اسمه علىٰ بعض الرواة».
وأخرجه العُقيلي في الضعفاء (حديث ٦١٥٢)، وأبو بكر بن المُقرِيء في مُعجمه (حديث ٢١٥) مِن طريق النضر بن محرز، عن محمد بن المنكدر، عن جابر رضي الله عنه، به، نحوه.
وقال العُقيلي: «إنما يُعرَف هَذا الحَديث بِالكَلبي، عن أَبي صالح، عن ابن عَباس».
وأخرجه بهذا الإسناد -الذي ذكره العُقيلي- ابن عدي في «الكامل في ضعفاء الرجال» في ترجمة محمد بن السائب الكلبي (حديث ١٤١٠٩)، مِن طريق الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس رضي الله عنهما، به، نحوه.

(٢) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (حديث ٦٩٨٨) مِن طريق محمد بن السائب الكلبي، عن أبي صالح، قيل لعائشة إنَّ أبا هريرة يقول: «لأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا»، فقالت عائشة رضي الله عنها: «يرحم الله أبا هريرة حفظ أول الحديث، ولم يحفظ آخره: =

وطُرقهما معلولة كما بيّن ذلك العُقيلي وابن حجر، وأنَّ مدارهما علىٰ الكلبي، وهو واهي الحديث كما قال ابن حجر(١).

ولهذا قال السُّبكي: «وهذا لوثبت عن عائشة ﵂ كان قاطعًا لكل وهم، ولكنه لا يكاد يثبت . . .» ثم استدل لضعف حديثي جابر وعائشة ﵄ وغيرهما، لكون مدار هذه الأخبار علىٰ الكلبي(٢).

كما أنه جاءت هذه الزيادة التفسيرية عند الطحاوي والبيهقي مِن طريق أبي عُبيد: أنَّ الزيادة في آخره من تفسير الشعبي، وليس كما أخرجه الطبري مرفوعة مرسلة.

ثم استدلَّ الطبري لذلك مِن حيث النظر -حكاية عن أصحاب هذا الطريق-: فقال: «وقالوا: غيرُ جائز أن يكون معناه غير ما قلنا؛ لأن معناه لو كان علىٰ الامتلاء من جميع أنواع الشعر، لما كان لقوله ﷺ: «إن من الشعر حكمةً»، معنىٰ معقولٌ، لأن ذلك لو كان علىٰ كلِّ أنواع الشعر، لا علىٰ الخاص منه الذي روىٰ الشعبي عن رسول الله ﷺ نَهْيَه عنه، لكان مَن كان جوفُه ممتلئًا من الشعر الذي هو حكمةٌ، داخلًا في ما قال ﷺ: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحًا، خيرٌ له من أن يمتلئ شعرًا». قالوا: وذلك غير جائزةٍ إضافتُه إلىٰ رسول الله ﷺ، لأن في ذلك إضافة ذمِّ امتلاء القلبِ من الحكمة، إليه.

= إنَّ المُشركين كانوا يُهاجون رسول الله ﷺ فقال: «لأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا مِن مُهاجاة رسول الله ﷺ» ».

قال البغوي في شرح السنة (١٢/ ٣٨١): «ولا يصح إسناد هذا الحديث، وأنكر أبو عبيد هذا التفسير . . .».

وقال ابن حجر في فتح الباري (١٤/ ٢٦): «وابن الكلبي واهي الحديث، وأبو صالح شيخه . . . ضعيف يُقال له: باذان، فلم تثبت هذه الزيادة».

(١) انظر: الضعفاء، للعُقيلي (٦/ ١٧٠)، وفتح الباري (١٤/ ٢٦)، ومُوافقة الخُبْر الخبر (٢/ ٢٣١).

(٢) طبقات الشافعية الكبرىٰ (١/ ٢٢٦-٢٢٨).

وقد كان في أصحاب رسول الله ﷺ جماعةٌ لا شكَّ أنَّ الغالبَ كان عليهم الشعرُ وقيلُه، وذلك بعلمٍ من رسول الله ﷺ، فلم يكن لذلك من أمرهم ذامًّا، بل كان لهم حامدًا، ولهم بقيلهِ آمرًا، منهم: حسّان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبدالله بن رواحة، وغيرهم ممن يكثرُ عدَدُهم.

قالوا: فلو كان الأمرُ في ذلك على ما تأوَّله مَن خالف قولَنا فيه، لكان ﷺ قد تقدَّم إلى من ذكرنا، وإلى أمثالهم من الشعراء الذين كانوا على عهده مسلمين، بترك قِيلِ الشعر وروايتهِ. وفي أمرِه إيَّاهم بقِيلهِ إذ هاجاهم المشركون، وإذنه لهم بروايةِ ما كان منه حكمةً، أدلُّ الدليل على صحة ما قلنا، وفساد قول من خالف قولُه قولَنا»(١).

ثانيًا: ذكر الطبري بعد ذلك القول الثاني، وهو الطريق الأول المُتقدم، مِن كونه أُخذ من معنى الامتلاء الوارد في النص، فإذا غلب الشعر على قلب المرء حتى يشغله عن القرآن وعن ذكر الله، فيكون الشعر مِن أيّ الشعر كان هو الغالب دون غيره من القرآن وذكر الله، فهذا هو المقصود بالذم.

وأما إذا كان الغالب عليه القرآن وذكر الله والعلمُ دون الشعر، فليس ذلك بمُمتلىءٍ شعرًا، وإن كان يروي من الشعر شعرًا كثيرًا ويقوله.

ثم ذكر دليلهم كما ذكره قبله أبو عُبيد، وحاصله:

الاعتراض على الطريق الثاني ورده، للتخلّص منه، ليصفى لهم المعنى الذي ذكروه، حيث قالوا: لو كان معنى الحديث: امتلاءَه من الشعر الذي هُجي به رسول الله ﷺ، فيلزم منه الترخيص في القليل منه؛ لأنَّ الذم ورد في هذه الأخبار مِن الامتلاء مِن ذلك وحسب.

وفي القليل مِن هجاء رسول الله ﷺ الخروجُ من الإسلام، ولهذا قال أبو عُبيد: «لأنَّ الذي هُجي به النبي ﷺ لو كان شطر بيت لكان كفرًا، فكأنه

---

(١) تهذيب الآثار (٢/ ٦٢٢-٦٢٣).

إذا حُمِل وجه الحديث علىٰ امتلاء القلب منه، أنه قد رُخّص في القليل منه»[(١)].

قلتُ: فلزم من ذلك عندهم أن يكون معناه: الامتلاء مِن جميع أنواع الشعر، والعبرة في ذلك بالغلبة، فإذا غلب الشعر مِن أيّ نوعٍ كان، ولو كان محمودًا وحكمة وخيرًا، توجه الذمّ، وحمل الحديث علىٰ ذلك.

ثالثًا: بيّن أبو جعفر الطبري وجه التعارض بين الأخبار، مِن جهة ذمّ الامتلاء من الشعر مُطلقًا، مع ما ثبت من امتلاء عددٍ من الصحابة من الشعر حيث قال: «لأنه معلومٌ أنَّ حسّان بن ثابت وكعب بن مالك، ومَن ذكرنا من الشعراء الذين كانوا علىٰ عهد رسول الله ﷺ من أصحابه، كان الشعرُ أغلبَ عليهم من غيره، فلم يَنْهِهم النبي ﷺ عن ذلك، ولم يَرَ أنهم بذلك من الله ﷻ مُستحقي العقاب، بل جاءت الأخبارُ عنه أنه نَدَبهم إلىٰ قِيلِه، وحثَّهم عليه، ووعدهم من الله تعالىٰ الثوابَ الجزيل علىٰ هجائهم المشركين، وذبهم عن أعراض المسلمين»[(٢)].

قلتُ: وهذا له حظٌّ من النظر، فوصفهم بالشعراء، وبعضهم بشاعر رسول الله ﷺ، وكون الشعر مِن جنس الكلام، فيه من العلم وذكر الله، ما يدل علىٰ غلبته علىٰ بعضهم، وغالب محفوظاتهم، والله تعالىٰ أعلم.

ثم ذكر الطبري أنَّ الأخبار الواردة في هذا المعنىٰ كانت في وقتين مُختلفين، ولا يُعلم أيّهم المُتقدّم من المُتأخر، فلا مصير للقول بالنسخ، بل المصير إلىٰ أن يُعرف الحكم مِن جهة الاستنباط.

رابعًا: ثم شرع الطبري في استنباط الحكم والاستدلال للطريق الثاني الذي اختاره، ورد الطريق الأول، وحاصل كلامه:

---

(١) غريب الحديث (١/ ٣٦)، وانظر: تهذيب الآثار (٢/ ٦٢٣-٦٢٤).

(٢) تهذيب الآثار (٢/ ٦٣٥).

أ. أنَّ الشعر كلامٌ كسائر الكلام غيرِهِ، غيرَ أن له فضلًا علىٰ غيره من الكلام المنثور بأنه موزونٌ، تستحليه الألسُن، وتستعذِبه المسامع. ولم يكن الممتلئ جوفُه خطبًا ورسائلَ مستحقًّا أن يكون مذمومًا، كان كذلك الممتلئُ جوفُه شعرًا غير مستحق أن يكون مذمومًا، كما غيرُ مذمومٍ أيضًا الممتلئُ جوفُه خطبًا ورسائلَ، وهي كلُّها كلام، كما الشعر كلامٌ مثلُها.

ب. ثم ردَّ الطريق الأول ليستدلَّ علىٰ ثبوت الطريق الثاني، وحاصل كلامه:

أنّه يرده بلازمه، فقولهم: إنَّ المراد بالذم في الحديث أن يمتليء قلبُه من الشعر حتىٰ لا يكون فيه شيء سواه من القرآن وعلم الدين، فيكون الشعر هو الغالب.

فإنّه يلزم منه أنه لو امتلأ قلبُه من الخُطب والرسائل وأساجيع الكُهّان، حتىٰ لا يكون فيه شيء من القرآن وعلم الدين، أو يغلب ذلك عليه، أن يكون غير مذموم، إذ كان الذمُّ من النبي ﷺ إنما ورد علينا لِمَن امتلأ قلبُه من الشعر خاصّة.

ثم قال: «قالوا: وفي إجماع المسلمين علىٰ ذمِّ مَن امتلأ قلبُه مما ذكرنا من الأشياء التي عددنا، حتىٰ لا يكون فيه شيء من القرآن وعلم الدين، الدليلُ الواضح علىٰ أن معنىٰ قول النبي ﷺ: «لأَن يمتلئ جوفُ أحدكم قيحًا، خيرٌ له من أن يَمتلئ شعرًا»، غير الذي قاله قائل هذه المقالة»(١). ثم أخذ في ردّ الطريق الأول، وترجيح الطريق الثاني مِن جهة الاستنباط والأدلة الأخرىٰ.

ت. ثم استدلَّ الطبري للقول الذي قوّاه واختاره -وهو الطريق الثاني- فقال: «قالوا: وبعدُ، فإنه لم يكن كبيرُ أحد من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين لهم بإحسان من العرب، إلا وهو للشعر قائل، أو هو له راوٍ الرواية الغزيرة الكثيرة، ورووا بتصديق ما قالوا أخبارًا، نذكر بعض ما صح سنده مما

---

(١) تهذيب الآثار (٢/ ٦٣٥-٦٣٦).

حضرنا من ذلك ذكره . . . »، ثم ساقها(١).

ثم ذكر الطبري القول الثالث في المسألة، وسيأتي ذكره في المسلك الثاني -مسلك الترجيح-(٢).

خامسًا: بعد أن ذكر الطبري أدلة ترجيح الطريق الثاني، وذكر اختياره له، رجع لرد مأخذ الطريق الأول، وحاصل ما ذكره:

أنَّ أصحاب الطريق الأول حينما ردّوا الطريق الثاني، توهّموا أمرًا شنيعًا اقتضىٰ منهم رد الطريق الثاني؛ مِن كونه يلزم مِن تخصيص الحديث بالشعر الذي هجا المشركون به رسول الله ﷺ، إباحةُ ما دون امتلاء الجوف من هجاء النبي ﷺ، بمعنىٰ إباحة القليل منه، وما توهّموه مردود لا وجه له.

فبيّن الطبري أنه لا يُتوهم ذلك إلا لغفلة من صاحبه، ثم ذكر أنَّ في الحديث الدليلُ الواضح لِمَن تأمّله بفكْرٍ صحيح، أنه من النبي ﷺ نهيٌ عن قليل ما هُجيَ به من الشعر وكثيره، وهذا يُعلمُ مِن التشبيه في الحديث: فإذا كان الامتلاء مِنَ القيح الذي يُورث الوَرْيَ -وهو الداء داخل الجسم-، فإنَّ ما دون الامتلاء من القيح، بمعنىٰ ما قلّ منه كذلك يُتقىٰ، فكُلُّ ذلك داءٌ مكروه، وضُرٌّ علىٰ الأبدان محذورٌ، يتقيه كُلُّ ذي فِطْرة صحيحة، ويَهرب منه كل ذي بِنْيةٍ سليمة.

ثم قال الطبري: «فلا شك أنه قد دل بتشبيهه إيَّاه به عليه السلام أُولي الألباب مِن أمته، علىٰ أن الواجب عليهم من اتقاء قليل ذلك وكثيره والحذر منه، نظيرُ ما في فطرتهم وبنيتهم من اتقاء قليل ما أفسد أجوافهم وكثيرِه، وأورثها الداء، من القيح الذي يورثها الوَرْيَ كثيرُه. وفي كون ذلك كذلك، صحة ما قلنا، وفساد ما خالفنا»(٣).

---

(١) تهذيب الآثار (٢/ ٦٣٦).

(٢) تهذيب الآثار (٢/ ٦٣٩-٦٥١).

(٣) تهذيب الآثار (٢/ ٦٥١-٦٥٢).

قلتُ: وهذا تخلّصٌ جيد من اللازم الذي فرّ منه أصحاب الطريق الأول.

وبهذا يقوىٰ الطريق الثاني ويسلم من الاعتراض، إلا ما يتعلق بثبوت الأثر الذي فسّر به الطبري وأصحاب هذا القول الحديث.

قلتُ: ولأبي القاسم السُّهيلي رأي مخالف للطريقين مِن جهة: فهو يُوافق أصحاب الطريق الثاني في تخصيص الحديث بالشعر الذي هُجي به النبي ﷺ، واحتج لذلك بأنه تفسير صحيح مروي عن أم المؤمنين عائشة ﵂، رواه ابن وهب في جامعه[(١)]، وأنها ﵂ أنكرت قول مَن حمله علىٰ العموم في جميع الشعر.

ثم خالف ما قرره الطبري، مِن أنَّ النهي يشمل الكثير والقليل من هذا الجنس من الشعر، فذكر أنَّ رواية اليسير منه علىٰ جهة الحكاية، أو الاستشهاد علىٰ اللغة، لا يدخل في النهي.

ثم رد علىٰ أبي عُبيد ما توّهمه من معنىٰ فاسد للطريق الثاني، وقال: «وعائشة أعلم، فإن البيت والبيتين والأبيات من تلك الأشعار علىٰ جهة الحكاية بمنزلة الكلام المنثور الذي ذمّوا به رسول الله ﷺ لا فرق، وقول عائشة الذي قدمناه ذكره ابن وهب في جامعه، وعلىٰ القول بالإباحة، فإن للنفس تَقَذّر تلك الأشعار وتبغضها وقائليها في الله، فالإعراض عنها خير من الخوض فيها والتتبع لمعانيها»[(٢)]. وهو ساق هذا الكلام دفاعًا عن ابن إسحاق حينما أدخل في السيرة الشعر الذي هُجي به النبي ﷺ.

سادسًا: ثم بعد ذلك ذكر الطبري دليل الطريق الثاني، وهو مُرسل الشَّعبي، وتكلَّم عن علّته، إذا اعترض معترضٌ عليه، وحاصل كلامه:

---

(١) لم أقف عليه في المطبوع منه، لكن تقدّم الكلام علىٰ حديث عائشة ﵂ عند غير ابن وهب: ص (٥٩٢).

(٢) الروض الأنف في شرح السيرة النبوية (٥/ ٧٤).

أنَّ هذا الخبر مُرسل، وأنهَّ من طريق مُجالد بن سعيد، وخبر مُجالد عند أهل الحديث يُتثبّت فيه إذا كان مُتصلًا، فكيف بما يكون مُرسلًا مُنقطعًا؟

فأجاب عن ذلك بقوله: «قيل له: ما قد بينا في غير هذا الموضع: مِن أن مراسيل العدول الذين شأنهم التحفظُ من الرواية عمَّن لا يجوز الرواية عنه من الأخبار، لله تعالىٰ دينٌ لازمٌ مَن بلغته قبولُها والدينونةُ بها، مع بيان الأسباب المُوجبة عليه قبول خبر مجالد ونظرائه إن شاء الله تعالىٰ»[١].

قلتُ: فكأنه احتج بمذهب مَن يحتج بمُرسل التابعي بشروطه، ولم يُبين فيما وقفتُ عليه سبب قبول خبر مُجالد بن سعيد[٢].

ومراسيل الشَّعبي قوّاها ابن المديني -وقرنها بمراسيل سعيد بن المُسيَّب-، وصححها العِجْلي[٣]، والكلام في صحة الاحتجاج بالمرسل يطول، لكن ابن رجب ذكر أنَّ التحقيق في الاحتجاج بالمُرسل عند الأئمة: إذا عَضَدَ ذلك المُرسل قرائنُ تدلُّ علىٰ أنه له أصلًا، قويَ الظنُّ بصحّة ما دلّ عليه، فاحتُجَّ به مع ما احتفَّ به مِن القرائن[٤].

قلتُ: وهذا الذي أشار إليه الطبري بعد ذكره لعلّة رواية الشّعبي، فقال: «وبعدُ، فإننا لم نجعل عِلَّتنا في تصحيح المعنىٰ الذي تأوّلناه وقلنا في قول النبي ﷺ: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحًا، خيرٌ له من أن يمتلئ شعرًا»، الخبرَ

---

(١) تهذيب الآثار (٢/ ٦٥٢-٦٥٣).

(٢) قلتُ: ومُجالِد بن سعيد كما قال ابن حجر: «ليس بالقوي، وقد تغيّر في آخر عمره»، إلا أنه مِن المكثرين عن الشعبي، ومُقدّم علىٰ غيره من أصحاب الشعبي ممن هم في طبقته، لكنه يضطرب في الرواية عنه، نقل يعقوب بن سفيان في المعرفة والتاريخ (٢/ ١٦٥) عن أحمد بن حنبل أنه قيل له: «مَن يُقدم مِن أصحاب الشعبي؟ فقال: ليس في القوم مثل إسماعيل بن أبي خالد، ثم مطرف، إلا ما كان من مُجالد فإنه كان يكثر ويضطرب».

[انظر: المعرفة والتاريخ (٣/ ١٧، ١٠٠)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٦٤٧٨)].

(٣) انظر: تهذيب الكمال (١٤/ ٢٨)، وشرح علل الترمذي، لابن رجب (١/ ٢٩٦)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٣٠٩٢).

(٤) شرح علل الترمذي (١/ ٢٩٧).

الذي ذكرناه عن الشعبي وحده، دون غيره من المعاني التي نتفق نحن ومخالفُونا عليها الدلالةَ علىٰ صحة ما قلنا في ذلك»[١].

ثم عقد مناظرة بين أصحاب القولين -الطريق الأول والثاني- حاصلها:

أنه ألزم أصحاب الطريق الأول باللازم المُتقدم، من كون امتلاء القلب بغير الشعر من أساجيع الكُهّان ونحوه جائز وأطال في ذلك، وتقدم ردّ ذلك.

وأحسن ما يُحتج به عليهم مما قاله: «أنَّ الشعر كلام كسائر الكلام غيره، حسنُه حسن، وقبيحُه قبيحٌ، كما حَسَنُ غيره من الكلام حسنٌ، وقبيحُ غيره من الكلام قبيحٌ، غيرَ أنَّ له بأنه مؤتلف النظام، متسق الأوزان، الفضلُ علىٰ غيره من منثور الكلام، ولا يخرجه ذلك عن معنىٰ غيره من الكلام، في أن يكون سبيلُه سبيلَه، في أن ما حسُن قِيلُه وروايتُه من غيره حسن منه، وما قبُح قيله وروايته من غيره قبح. فأما الامتلاء من معنىٰ منه حتىٰ لا يُخالط القلبَ غيرُه من علم القرآن وأمور الدين، فإن ذلك محرم، مِن أيّ المعاني كان ذلك، فلا وجه لأن يُخص بذلك الشعر دون غيره. وفي كون ذلك كذلك، البيانُ الواضح أن القول في معنىٰ ذلك ما قلناه دون ما خالفه»[٢].

وإذا تقرر عدم تخصيص الامتلاء بالشعر عمومًا، دون غيره من سائر الكلام؛ لكونه مِن جنس الكلام، وأنَّ الامتلاء من الشعر المباح مباح، تعين تخصيص الحديث بنوع خاص من الشعر هو المذموم الامتلاء منه، وقيد الامتلاء غير مقصود لذاته، إنما جيء به للتشبيه، فيكون قليله ككثيره في الحكم، وأقرب ما يُخصّ به هو ما رواه الشعبيّ مرسلًا، وهو الشعر الذي هُجيَ به النبي ﷺ؛ حماية لجناب التشريع ومقام النبوة.

وهذا ما يُفهم من تقرير الإمام الطبري، واختياره.

---

(١) تهذيب الآثار (٢/ ٦٥٣).

(٢) تهذيب الآثار (٢/ ٦٥٤-٦٥٥).

فالطبري رأىٰ أنَّ حمل أخبار ذمِّ الشعر علىٰ مُطلق الامتلاء من الشعر محل نظر، عند مقابلتها بالنصوص الكثيرة الصحيحة الدالة علىٰ إباحة الشعر، مع صنيع السلف، مما يُشعر ذلك بأنَّ الامتلاء غير مذموم مطلقًا، فلم يجد إلا ما رُوي في هذا المُرسل، وعضده بصحة معناه، وعدم مُعارضته للنصوص الأخرىٰ، والله تعالىٰ أعلم.

وأما صنيع أبي عُبيد ومَن تابعه -في الطريق الأول-: إنما حملهم علىٰ تخصيص أخبار ذمِّ الشعر بالامتلاء منه، أخذًا بظاهر الحديث، واستشكال تخصيصه بما خصصه به الطبري، وتقدم الجواب عن هذا الإشكال[1].

وكأنه تعارضت عند أصحاب الطريق الأول والثاني: دلالتان: الأولىٰ: دلالة ظاهر الحديث. والثانية: دلالة النص المُفسِّر -الخبر المُرسل، أو تفسير التابعي، كما تقدم في بعض الطرق عند تخريج الخبر المُرسل أنه من تفسير الشّعبي[2]-.

فأصحاب الطريق الأول -وهم الأكثر- أخذوا بظاهر الحديث، وأما أصحاب الطريق الثاني أخذوا بدلالة النصّ المُفسِّر -وإن كان ضعيفًا بمجرّده، لكن قوي بما احتفت به من قرائن-.

قلتُ: وقد يُستدلّ أيضًا للطريق الثاني بسياق حديث أبي سعيد ﷺ حيث قَالَ: بَيْنَا نَحْنُ نَسِيرُ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ بِالْعَرْجِ، إِذْ عَرَضَ شَاعِرٌ يُنْشِدُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «خُذُوا الشَّيْطَانَ -أَوْ: أَمْسِكُوا الشَّيْطَانَ-، لأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ رَجُلٍ قَيْحًا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا»[3].

ففيه أنَّ الشاعر عرض للنبي ﷺ في مسيره، والعَرْج موضع بين المدينة ومكة، وقد مرّ بها النبي ﷺ في طريقه عام فتح مكة كما تقدم[4]، فيحتمل أنَّ

---

(١) ص: (٥٩٧).

(٢) ص: (٥٩٢).

(٣) أخرجه مسلم (حديث ٢٣٢٣).

(٤) عند بيان غريب الحديث في الحاشية ص: (٥٨٦).

الشاعر قد هجا النبيَّ ﷺ، لذا وصفه بالشيطان، وأمر بأخذه، ثم جاء الحديث بذم الشعر علىٰ هذا الوجه، كما جاء مُبيَّنًا في مرسل الشعبي، وهذا مُحتمل، والله تعالىٰ أعلم.

وذكر القرُطبي وجهًا آخر لسياق الحديث: مِن كون النبي ﷺ فعل مع هذا الشاعر هذا الفعل لِما علم من حاله، فذكر احتمال كون الشاعر ممن اتَّخذ الشعر طريقًا للتكسّب، فيُفرط في المدح إذا أُعطي، وفي الهجو والذمِّ إذا مُنع، فيُؤذي الناس في أموالهم وأعراضهم، ثم قال القرطبي: «ولا خلاف: في أن كل من كان علىٰ مثل هذه الحالة، فكلُّ ما يكتسبه بالشعر حرام، وكل ما يقوله حرام عليه من ذلك، ولا يحل الإصغاء إليه، بل يجب الإنكار عليه . . . »[(١)].

إلا أنَّ وصفه بالشيطان يبعُد معه أن يكون من شعراء المسلمين، ويُقوي أنه من شعراء الكفار الذين يهجون النبي ﷺ في أشعارهم، فيقوىٰ بذلك الاحتمال الأول، ويعتضد به الطريق الثاني من مسلك الجمع، والله تعالىٰ أعلم.

قال النووي في سياق ردّه لمسلك الترجيح -وهم القائلون بكراهة الشعر مُطلقًا تعلّقًا بوصف الشاعر ﷺ الشيطان-: «وأما تسمية هذا الرجل الذي سمعه ينشد شيطانًا فلعله كان كافرًا، أو كان الشعر هو الغالب عليه، أو كان شعره هذا من المذموم، وبالجملة فتسميته شيطانًا إنما هو في قضية عينٍ تتطرَّق إليها الاحتمالات المذكورة وغيرها، ولا عموم لها، فلا يُحتج بها، والله أعلم»[(٢)]. قلتُ: لكنها يصلح أن تكون قرينة لتقوية أحد القولين.

وسلك بعض الشُرّاح كابن المُلقن، الجمع بين القولين فيما يظهر من كلامه، بأنَّ أحاديث الذم تُخص بما إذا غلب الشعر علىٰ القرآن وعلم الدين

---

(١) المُفهم لِما أشكل مِن تلخيص كتاب مسلم (٥/ ٥٢٨-٥٢٩).

(٢) شرح صحيح مسلم (٥/ ١٥/ ١٩).

في قلب المرء، وبما هُجي به النبي ﷺ، فكل ذلك مذموم[١].

ومما يرد علىٰ الطريق الأول: أنَّ حمل حديث أبي هريرة ﷺ وما في معناه علىٰ غلبة الشعر في قلب المرء علىٰ القرآن وعلم الدين: أنّه إذا حفظ من القرآن وعلم الدين ما يجب عليه، فإذا أتىٰ بالواجب، وغلب عليه حفظ الشعر، فهل يُذم؟

وأيضًا فإنَّ الشعر من جنس الكلام، فيه من علم الدين، وذكر الله، وتعظيم الخالق، وغير ذلك، مما وجوده محمود، ولو غلب لكونه شعرًا.

وأيضًا فإنَّ القول بأنَّ المراد بالذم في حديث أبي هريرة ﷺ وما في معناه: غلبة الشعر علىٰ القرآن وعلم الدين، يقتضي أنَّ الذم مُتوجّهٌ للحال لا للشعر، فحال من غلب عليه الشعر دون القرآن وعلم الدين هو المذموم، دون خصوص الشعر، فيتعلق الذم بالحال لا الشعر.

ولهذا فإنَّ هذا النظر يُقوي الطريق الثاني، مِن تقييد أحاديث الذم للشعر بما هُجي به النبي ﷺ، بخلاف حملها علىٰ الإطلاق في عموم الشعر وتوجيه الذم لخصوص الامتلاء من الشعر وغلبته علىٰ القرآن وعلم الدين، إذ مآل الذم لحاله لا للشعر، والحديث إنما في سياق ذم نوعٍ من الشعر.

ويبقىٰ حكم غير ذلك من الشعر الفاحش وغيره مما هو مذموم، يُعلم من النصوص الأخرىٰ العامة في ذم ما كان كذلك من الكلام، خاصة وأنَّ البحث في دلالة حديث أبي هريرة ﷺ وما فيه معناه، مع أدلة إباحة الشعر الكثيرة المُطلقة[٢]، والله تعالىٰ أعلم.

المسلك الثاني: الترجيح، وذلك بتقديم أحاديث ذم الشعر علىٰ أحاديث الإباحة.

---

(١) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٩/ ١٣٤)، (١٢/ ٨٩)، (٢٨/ ٥٤٨).

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم، للنووي (٥/ ١٥/ ١٩)، وطبقات الشافعية الكبرىٰ، للسبكي (١/ ٢٢٩-٢٥٣).

ومما استدلّوا به علىٰ ذلك سياق حديث أبي هريرة رضي الله عنه وما في معناه: «لأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ رَجُلٍ قَيْحًا يَرِيهِ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا».

قالوا: وذلك أنَّ القليل من القيح في الجوف مَضرَّةٌ، وكلُّ أحد من الناس لقليل ذلك وكثيره كارهٌ أن يكون في جوفه.

قالوا: فإذْ كان الامتلاءُ من الشعر نظيرَ الامتلاء من القيح، فدون الامتلاء من الشعر نظيرُ ما هو دون الامتلاء من القيح، وكلُّ ذلك مكروه في الجوف، وكذلك الشعرُ كلُّه مكروه أن يكون في الجوف منه شيءٌ[١].

فيرون النهي عن الشعر كلّه وروايته، قليله وكثيره.

كما استدلّوا بلفظ من حديث أبي سعيد رضي الله عنه المُتقدم: «خُذُوا الشَّيْطَانَ -أَوْ: أَمْسِكُوا الشَّيْطَانَ-»[٢].

وعضدُوا هذا المعنىٰ بآثار وأحاديث أخرىٰ ذكرها ابن جرير الطبري[٣].

وذكر العيني[٤] جماعة من أصحاب هذا المسلك، وهم: مسروق بن الأجدع، وإبراهيم النخعي، وسالم بن عبدالله، وعمرو بن شعيب.

وذكر أنه مروي عن عمر بن الخطاب، وابنه عبدالله، وسعد بن أبي وقّاص، وعبدالله بن مسعود رضي الله عنهم.

وقد أجاب الطبري عن هذا المسلك وأدلته بما حاصله[٥]:

١. أنَّ الأخبار التي احتجّوا بها -عدا حديث أبي هريرة رضي الله عنه وما في معناه-: واهية الأسانيد، غير جائز الاحتجاج بمثلها في الدين، ووافقه

---

(١) قاله الطبري حكاية عنهم في تهذيب الآثار (٢/ ٦٣٩)، وانظر: شرح معاني الآثار (٤/ ٢٩٦).

(٢) أخرجه مسلم (حديث ٢٣٢٣)، وذكره من أدلتهم القاضي عياض في إكمال المُعلم بفوائد مُسلم (٧/ ٢٠٠)، والنووي شرح صحيح مسلم (٥/ ١٥/ ١٩).

(٣) تهذيب الآثار (٢/ ٦٣٩-٦٥١).

(٤) نُخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار (٤/ ١١)، كما ذكر الطبري غيرهم في تهذيب الآثار (٢/ ٦٤٧)، وذكر القاضي عياض بعضهم في إكمال المُعلم بفوائد مُسلم (٧/ ٢٠٠).

(٥) تهذيب الآثار (٢/ ٦٥٥-٦٥٦).

ابن حجر علىٰ ضعف الأحاديث المُستدل بها[١].

قلتُ: وقوله: «خُذُوا الشَّيْطَانَ» لا إشكال أنه دالٌّ علىٰ الذم، لكنه في خصوص نوع من الشعر لا في عمومه كما سيأتي.

وقد قال النووي في ردّ هذا الدليل: «وأما تسمية هذا الرجل الذي سمعه يُنشد: شيطانًا، فلعلّه كان كافرًا أو كان الشعر هو الغالب عليه، أو كان شعره هذا من المذموم، وبالجملة: فتسميته شيطانًا إنما هو في قضية عينٍ تتطرَّق إليها الاحتمالات المذكورة وغيرها، ولا عموم لها، فلا يُحتج بها، والله أعلم»[٢].

٢. صحّة الأخبار الواردة في إباحة الشعر وكثرتها[٣]، وقد بوّب ابن حِبان في صحيحه في الرد علىٰ هذا القول فقال: «ذكر الخبر المُدحض قول مَن زعم أن الأشعار بكليتها لا يجب أن يشتغل بها»[٤]. وقال القاضي عياض في رد هذا القول: «وقد أنشد النبي ﷺ الشعر وتمثل به، واستنشده، وقال أصحابه، وحضهم علىٰ قوله في هجاء المشركين. وقد رُوي عن الخلفاء، وأئمة الصحابة، وفضلاء السلف في استشهادهم به، وإنشادهم وقولهم الجيد منه والرقيق والمثقف في ضروب أفانينه ما يغنىٰ عن جلب شاهد عليه لشهرته، وإنما المذموم الوجوه المتقدمة»[٥].

٣. أنَّ نكاية العدو بالشعر أبلغ في المَكيدة من نَضح النبل والضراب بالسيف، ومثله لا ينبغي أن يُغفل عن استعماله، وعليه فلا يجوز القول بأنه

---

(١) فتح الباري (١٤/ ١٠).

(٢) شرح صحيح مسلم (٥/ ١٥/ ١٩).

(٣) وزاد علىٰ ما ذكره الطبري: ابن حجر، فذكر أخبارًا أخرىٰ حسّنها تدل علىٰ الإباحة، في فتح الباري (١٤/ ١٠).

(٤) في صحيحه قبل (حديث ٥٧٨٠)، وكذا ما بعده في ثلاثة أبواب ذكر ما يدلّ علىٰ الإباحة.

(٥) إكمال المُعلم بفوائد مُسلم (٧/ ٢٠٠)، وذكر الأوجه المذمومة منه في (٧/ ١٩٧)، وهي ما يتضمنه من الهجاء للمسلمين، وقذف المُحصنات، والتشبيب بالحُرم، وذكر أوصاف الحريم، وأنواع الباطل، مما يُهيج طباع البشر المُرتكبين لذلك، وتُجرئهم علىٰ المعاصي.

لا يحل قِيله وروايته، بل هو إلىٰ وجوب قِيله وروايته في بعض الأحوال، أقربُ منه إلىٰ لزوم تركه وترك روايته.

٤. أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤-٢٢٧].

مُختلِفٌ فيه حُكم المستثنىٰ -وهم الذين آمنوا . . .-، والمستثنىٰ منهم -وهم الشعراء-؛ لأنَّ الله خالف بين أحكامهم، فأخرج المُستثنىٰ مِن حكم الذين مِن قبلهم، وبهذا يتضح أنَّ المذموم مِن الشعراء غيرُ الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرًا وانتصروا من بعد ما ظُلموا، بل هؤلاء محمودون، وإن كانوا شُعراء.

وبهذا يتبين ضعف مسلك الترجيح، خاصّة وأنَّ الجمع ممُكن، وغير مُتعذّر.

ولم أقف لأصحاب هذا المسلك علىٰ جوابٍ عن أحاديث إباحة الشعر، ويبعُد أن يُقال إنها لم تبلغهم، فإنها من الشهرة والاستفاضة بمكان، والله تعالىٰ أعلم.

الخلاصة:

أنه بأيّ مسلك مِن مسلكي الجمع، والترجيح يندفع الإشكال، ولله الحمد، إلا أنَّ مسلك الجمع هو الأقرب؛ لإمكانه، وقوّة أدلته، كما أنَّ الطريق الثاني من مسلك الجمع أدلّته أقوىٰ، علمًا بأنَّ المذموم مِن الشعر غير محصور بما هُجي به النبي ﷺ، لكنَّ الشأن في دلالة حديث أبي هريرة ﷺ وما في معناه، وما عداه من الشعر المذموم يُعلم من النصوص العامة، وقد ذكر أهل العلم جملة من الضوابط للشعر المُباح[1]، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) انظر في الكلام عن ضوابط المُباح من الشعر: فتح الباري، لابن حجر (٨/١٤)، كما ترجم =

المطلب السابع

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في إنشاد الشِّعْر في المسجد

الحديث المُشكل:

عن عَمْرُو بْنُ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ رضي الله عنهما قَالَ: نَهَىٰ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنِ الشِّرَاءِ وَالْبَيْعِ فِي الْمَسْجِدِ، وَأَنْ تُنْشَدَ فِيهِ الأَشْعَارُ(١)، وَأَنْ تُنْشَدَ فِيهِ الضَّالَّةُ، وَعَنِ الْحِلَقِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَبْلَ الصَّلاَةِ(٢).

= ابن حِبان في صحيحه خمسة أبواب يُؤخذ منها بعض الضوابط للمُباح من الشعر، قبل (حديث ٥٧٧٩).

(١) ذكر القاضي عياض أنَّ أصل الإنشاد: رفع الصوت، فإنشاد الشعر، رفع الصوت به. [مشارق الأنوار علىٰ صحاح الآثار (٢/ ١٤٦) مادة (نشد)].

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (حديث ٥٥١٩) -مختصرًا بدون موضع الشاهد-، وأحمد (حديث ٦٦٧٦)، وعمر بن شبّة في تاريخ المدينة (١/ ٣٠)، وأبو داود (حديث ١٠٦٨)، وأبو عبدالله الفاكِهيّ في أخبار مكة (حديث ١٢٦٧)، والترمذي (حديث ٣٢٢)، والنسائي (حديث ٧٢٧)، وابن ماجه (حديث ٧١٤)، وابن الجارود في المنتقىٰ (٥٦٨) -مختصرًا بدون موضع الشاهد-، وابن خُزيمة في صحيحه (١٣٨١، ١٣٨٣)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (حديث ٧٣١٧)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٤٤٠٣) كلهم مِن طريق مُحَمَّدِ بْنِ عَجْلاَنَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، به، نحوه.
وإسناد هذا الحديث صحيح، فشيخ أحمد: يحيىٰ بن سعيد القطّان: ثقة مُتقن.
وشيخ يحيىٰ: محمد بن عجلان القُرشي المدني، تقدمت ترجمته ص: (٢٥٣)، وأنَّ الأقرب في حاله أنه ثقة؛ فقد وثّقه جمهور النُّقاد، كسفيان بن عُيينة، وأحمد بن حنبل، ويحيىٰ بن معين، ويعقوب بن شيبة، وأبي حاتم، والنسائي، وغيرهم. نعم انتُقد عليه روايته عن نافع، وروايته عن سعيد المقبُري، وما عداهما فالأصل فيها الاستقامة، حتىٰ يدلّ الدليل علىٰ خلاف ذلك، والله تعالىٰ أعلم. =

. . . .

= [انظر: الضعفاء، للعُقيلي (ترجمة ١٦٨٤)، والثقات، لابن حبان (٧/ ٣٨٦)، وتهذيب الكمال (٢٦/ ١٠١)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٧٥٥٧)].

وشيخ ابن عجلان: عمرو بن شعيب بن محمد بن عبدالله بن عمرو بن العاص.

وهو مُختلفٌ فيه لأجل صحيفة جدّه عبدالله بن عمرو ﵄، هل سمع والده شعيبًا منها شيء مِن جدّه عبدالله، أم لم يسمع منها شيء، فهذا سبب اختلاف النُّقاد في الحكم فيه، وفي رواياته، وقد حرر ابن حجر في ترجمته القول فيه، فمما قال: «قلت: عمرو بن شعيب ضعّفه ناسٌ مطلقًا، ووثّقه الجمهور، وضعّف بعضُهم روايته عن أبيه عن جده حسْبُ، ومَن ضعّفه مطلقًا فمحمولٌ علىٰ روايته عن أبيه عن جدّه، فأما روايته عن أبيه فربما دَلَّس ما في الصحيفة بلفظ «عن»، فإذا قال: حدثني أبي، فلا ريب في صحتها كما يقتضيه كلام أبي زرعة المتقدم. وأما رواية أبيه عن جده، فإنما يعني بها الجد الأعلىٰ عبدالله بن عمرو لا محمد بن عبدالله، وقد صرح شعيبٌ بسماعه من عبدالله في أماكن وصح سماعُه منه كما تقدم».

وقد قال أبو بكر بن زياد النّيسابوري: «صحَّ سماعُ عمرو من أبيه شعيب، وصحّ سماعُ شُعيب من جده عبدالله بن عمرو ب». كما أخرج الحاكم هذا المعنىٰ من طريق ابن زياد، عن محمد بن حمدان الورّاق، أنه سأل أحمد بن حنبل وأجابه بذلك (بعد حديث ٢٣٣٤).

ونقل الترمذي عن البخاري إثباته لسماع شعيب من جده عبدالله بن عمرو ﵄.

وقال أبو زُرْعة: «روىٰ عنه الثقات، وإنما أنكروا عليه كثرة روايته عن أبيه عن جده. وقال: «إنما سمع أحاديث يسيرة وأخذ صحيفة كانت عنده، فرواها، وعامة المناكير تروىٰ عنه إنما هي عن المثنىٰ بن الصبّاح، وابن لهيعة، والضعفاء، وهو ثقة في نفسه، إنما تُكلِّم فيه بسبب كتاب عنده، وما أقل ما نُصيب عنه مما روىٰ عن غير أبيه عن جده من المنكر».

ونقل ابن حجر عن ابن معين ما يُبين صحّة هذه الصحيفة والكتاب، ثم قال: «قلت: فإذا شهد له ابن معين أن أحاديثه صحاح غيرَ أنه لم يسمعها، وصح سماعه لبعضها، فغاية الباقي أن يكون وجادة صحيحة وهو أحد وجوه التحمل، والله أعلم».

ثم نقل عن يعقوب بن شيبة أنه قال: «ما رأيت أحدًا مِن أصحابنا ممن ينظر في الحديث وينتقي الرجال يقول في عمرو بن شعيب شيئًا، وحديثُه عندهم صحيح، وهو ثقةٌ ثبت، والأحاديث التي أنكروا من حديثه إنما هي لقوم ضعفاء رووها عنه، وما روىٰ عنه الثقات فصحيح».

ولهذا قال الحاكم في المستدرك (بعد حديث ٣٦٢): «فليعلم طالبُ هذا العلم أنَّ أحدًا لم يتكلّم قطُّ في عمرو بن شعيب، وإنما تكلّمَ مُسلمٌ في سماع شعيب من عبدالله بن عمرو».

وثبت عن البخاري أنه قال: «رأيت أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، وإسحاق بن راهوية، وأبا عُبيد، وعامة أصحابنا يحتجون بحديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، ما تركه أحدٌ =

وعَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ ﵁، أَنَّهُ قَالَ: نَهَىٰ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُسْتَقَادَ فِي الْمَسْجِدِ، وَأَنْ تُنْشَدَ فِيهِ الأَشْعَارُ، وَأَنْ تُقَامَ فِيهِ الْحُدُودُ(١).

= من المسلمين». قال البخاري: «مَن الناس بعدهم؟».

تعقب الذهبي هذا الكلام عن البخاري فقال: «ومع هذا القول فما احتجّ به البخاري في «جامعه».

قلتُ: وهذا ليس بلازم، وقد أجاب ابن حجر عن مثل هذا الإيراد فقال: «وأما قول ابن عدي: لم يُدخلوها في صحاح ما خرّجوا. فيرد عليه إخراج ابن خزيمة له في «صحيحه» والبخاري في «جزء القراءة خلف الإمام»، علىٰ سبيل الاحتجاج، وكذلك النسائي، وكتابه عند ابن عدي معدود في الصحاح».

وقال المزي: «وهكذا قال غيرُ واحد أن شعيبًا يروي عن جده عبدالله، ولم يَذكر أحد منهم أنه يروي عن أبيه محمد، ولم يذكر أحد لمحمد بن عبدالله والد شعيب هذا ترجمة إلا القليل من المُصنفين، فدل ذلك علىٰ أن حديث عمرو بن شعيب عن أبيه، عن جده، صحيحٌ متصل إذا صح الإسناد إليه، وأنَّ مَن ادّعىٰ فيه خلافَ ذلك، فدعواه مردودة حتىٰ يأتي عليها بدليل صحيح يُعارض ما ذكرناه، والله أعلم».

وقال الحاكم في المستدرك بعد (حديث ٢٤٠٩): «قد أكثرت في هذا الكتاب الحجج في تصحيح روايات عمرو بن شعيب إذا كان الراوي عنه ثقة، ولا يُذكر عنه أحسن من هذه الروايات، وكنت أطلب الحجة الظاهرة في سماع شعيب بن محمد عن عبدالله بن عمرو، فلم أصل إليها إلىٰ هذا الوقت» ثم ساق بسنده عن عمرو بن شعيب، عن أبيه: أنَّ رجلًا أتىٰ عبدالله بن عمرو يسأله . . . ، ثم قال: «هذا حديث ثقات رواته حفاظ، وهو كالآخذ باليد في صحة سماع شعيب بن محمد عن جده عبدالله بن عمرو».

فخلاصة القول: أنَّ عمرو بن شُعيب ثقة، وصحيفته الأصل فيها الاستقامة، إلا أن يدلّ الدليل علىٰ خلاف ذلك.

ووالده شعيب بن محمد ثقة، قاله النووي، وذكره ابن حبان في الثقات.

وبهذا يتبين صحة إسناد هذا الحديث، وقد حسّنه الترمذي في الجامع، وقال ابن حجر: «وإسناده صحيح إلىٰ عمرو، فمَن يُصحح نسخته يُصححه». والله تعالىٰ أعلم.

[انظر: التاريخ الكبير للبخاري (ترجمة ٢٥٧٨)، وجامع الترمذي بعد (حديث ٣٢٢)، والثقات (٦/ ٤٣٧)، والمستدرك، للحاكم بعد (حديث ٢٣٣٤)، وتهذيب الأسماء واللغات، للنووي (ص١٧٨)، وتهذيب الكمال (١٢/ ٥٣٦)، (٢٢/ ٦٤)، وميزان الاعتدال (٣/ ٢٧٠)، وفتح الباري، لابن حجر (٢/ ١٩٩)، وتهذيب التهذيب (٣/ ٢٧٧-٢٨٠)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٥٠٥٠، ٢٨٠٦)].

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (حديث ٣٠٥٥٥)، وأحمد (حديث ١٥٥٧٩)، والطبراني =

. . . .

= (حديث ٣١٣١)، والدارقطني في السنن (حديث ٣١٠٣) -مختصرًا بدون موضع الشاهد عند الجميع-، مِن طريق وكيع، عن محمد بن عبدالله الشُّعَيْثِيِّ، عن العباس بن عبد الرحمن المدني، عن حكيم بن حزام، به، نحوه.

وخالف وكيعًا: صدقة بن خالد، وعمر بن علي بن مُقدَّم، وزُهير بن هُنيد، فرووه عن محمد بن عبدالله الشُّعَيْثِيِّ المهاجر النَّصْري، عَنْ زُفَرَ بْنِ وَثِيمَةَ، عن حكيم بن حزام، به، نحوه.

أخرجه أبو داود (حديث ٤٤٣٦) -واللفظ أعلاه له-، والطبراني (حديث ٣١٣٠)، والدارقطني في السنن (حديث ٣١٠١) مِن طريق صدقة بن خالد.

والدارقطني في السنن (حديث ٣١٠٢) -مختصرًا بدون موضع الشاهد-، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ١٧٦٥٤) مِن طريق عمر بن علي.

والحاكم في المستدرك (حديث ٨٣٥٠) مِن طريق زُهير.

ثلاثتهم (صدقة، وعمر، وزُهير) عن محمد بن عبدالله الشُّعَيْثِيِّ، عَنْ زُفَرَ بْنِ وَثِيمَةَ، عن حكيم، به، نحوه.

قلتُ: والوجه الثاني أقرب؛ لأمور:

أولًا: تفرّد وكيع بالوجه الأول.

والثاني: مُخالفة وكيعٍ لجماعة من الثقات.

فصدقة بن خالد: ثقة، وعمر بن علي المُقدَّمي ثقة، وكان يُدّلس شديدًا كما قال ابن حجر، وزُهير بن الهُنيد العدوي محلّه الصدق إن شاء الله، كما قال الذهبي.

[انظر: تاريخ الإسلام، للذهبي (٤/ ٦٢٣)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٢٩١١، ٤٩٥٢، ٢٠٥٣)].

والثالث: أنَّ الوجه الثاني هو المشهور لهذا الحديث، مِن طريق زُفَرَ بْنِ وَثِيمَةَ، عن حكيم بن حزام، وقد أخرجه من هذا الوجه الحافظ ابن السكن في صحيحه كما في البدر المنير، لابن المُلقن (٢١/ ٢٣٣).

رابعًا: أنَّ الوجه الأول الذي رواه وكيع، في إسناد جهالة، في شيخ الشُّعَيْثِيِّ، وقد وقع الاختلاف في اسمه، ففي المطبوع من النسخ المعزو لها: العباس بن عبد الرحمن المدني، وبيّن ابن حجر في تعجيل المنفعة أنه خطأ وتعقب الحُسيني في ذلك، وأنَّ صوابه في المسند: القاسم بن عبد الرحمن المُزني، قال: «وهكذا هو في ترجمة زُفَر بن وَثِيمَةَ، عن حكيم من الأطراف للمزي . . . وأما قوله: المدني فهو تحريفٌ، وإنما هو المُزني». [تعجيل المنفعة (ترجمة ٥١٨)].

قلتُ: وهو كذلك في التاريخ الكبير، للبخاري: (ترجمة ١٤٢٦)، إلا أنه قال: القاسم بن عبد الرحمن المدني، مكان المزني. =

. . . .

= والمُثبت في نسخ المسند: العباس بن عبد الرحمن المدني، عدا نسخة تحفة الأشراف كما ذكر ابن حجر، وجامع المسانيد، لابن كثير، كما ذكر مُحققو المسند -نشر دار المنهاج-.

وبالجملة: فالتصحيف في اسم: العباس، إلىٰ: القاسم، وارد، وكذا المدني، إلىٰ المزني، فالرسم قريب، وسواء قيل هذا أو هذا، ففيهما جهالة، كما ذكر ذلك الحُسيني عن العباس أنه مجهول -فيما نقله ابن حجر عنه في تعجيل المنفعة (ترجمة ٥١٨)-، وأما القاسم فلم أقف له علىٰ ترجمة.

ويُشكل علىٰ كلام ابن حجر من كونه القاسم، أنه جاء بـ: العباس، في المطبوع عند ابن أبي شيبة، والطبراني، والدارقطني، والله تعالىٰ أعلم.

وبالجملة فإنَّ الوجه الثاني هو الأشهر، وتتابع الرّواة عليه عن الشُّعَيْثِيِّ، والله تعالىٰ أعلم.

وخالف صدقة، وعمر، وزُهير -رُواة الوجه الثاني-: حجاج المِصِّيصي، فرواه عن الشُّعَيْثِيِّ، عن زُفَر بن وَثِيمَةَ، عن حكيم بن حِزام موقوفًا عليه.

أخرجه أحمد (حديث ١٥٥٨٠) عن حجاج، به، نحوه. قال عبدالله بن أحمد: قَالَ أَبِي: «لَمْ يَرْفَعْهُ» يَعْنِي حَجَّاجًا.

وحجاج كما قال ابن حجر: ثقة ثبْت، لكنه اختلط في آخر عمره لما قدم بغداد قبل موته. [تقريب التهذيب (ترجمة ١١٣٥)].

ويحتمل أن يُقال: إنه لا يُعلّ هذا بهذا، وأنه حكم عملي لا يُقال من جهة الرأي، فحكمه حكم المرفوع، والله تعالىٰ أعلم.

وعليه فالوجه الثاني عن محمد بن عبدالله الشُّعَيْثِيِّ، عَنْ زُفَرَ بْنِ وَثِيمَةَ، عن حكيم، به، نحوه مرفوعًا، هو المحفوظ.

وإسناد هذا الحديث من هذا الوجه فيه ضعف مِن جهتين، مِن جهة الخلاف في محمد بن عبدالله الشُّعَيْثِيِّ، فقد وثّقه دحيم، والمُفضَّل الغَلاّبي، وغيرهما، وقال أبو حاتم الرّازي: «ضعيف الحديث ليس بقوي، يكتب حديثه ولا يحتج به».

[انظر: الجرح والتعديل (٧/ ٣٠٥)، وتهذيب الكمال (٢٥/ ٥٥٩)].

وأيضًا مِن جهة الانقطاع، فإنَّ زُفَر بن وَثِيمَةَ بن الحَدَثان النَّصْري، وثّقه ابن معين، ودُحيم، وقال دُحيم: «إنه لم يلق حكيم بن حزام». [انظر: تهذيب الكمال (٩/ ٣٥٣)].

ولهذا أعلّ ابن عبد الهادي الحديث في «المحرر» بالانقطاع، وقال ابن رجب: «بإسناد فيه نظر وانقطاع»، وضعّفه ابن حجر في «بلوغ المرام». [انظر: المحرر (حديث ٤٣١)، وفتح الباري، لابن رجب (٢/ ٥١٢)، وبلوغ المرام (حديث ٢٥٨)].

وأما قول ابن حجر في التلخيص الحَبير (حديث ٢٤٧٠): «ورواه أبو داود والحاكم وابن السكن، وأحمد بن حنبل، والدارقطني، والبيهقي، من حديث حكيم بن حزام، ولا بأس بإسناده». =

المُعارض:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ عُمَرَ مَرَّ بِحَسَّانَ وَهُوَ يُنْشِدُ الشِّعْرَ فِي الْمَسْجِدِ، فَلَحَظَ إِلَيْهِ[(١)]، فَقَالَ: قَدْ كُنْتُ أُنْشِدُ وَفِيهِ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْكَ، ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَىٰ أَبِي هُرَيْرَةَ، فَقَالَ: أَنْشُدُكَ اللهَ، أَسَمِعْتَ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «أَجِبْ عَنِّي، اللَّهُمَّ أَيِّدْهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ»؟ قَالَ: اللَّهُمَّ نَعَمْ[(٢)].

وجه الإشكال:

أنه ثبت عن النبي ﷺ النهي عن إنشاد الشعر في المسجد، إلا أنه يُخالفه في الظاهر ما ثبت مِن إقراره ﷺ لإنشاد الشعر في المسجد مِن حسّان بن ثابت رضي الله عنه، وثنائه عليه ودعائه له، مما أورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: الترمذي[(٣)]، وابن خُزيمة[(٤)]، والطحاوي[(٥)]،

= قلتُ: لعلّه نظر لشواهده، ومنها ما تقدم من حديث عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما.
والحاصل أنَّ النهي عن إنشاد الشعر في المسجد -وهو موضع الشاهد- يشهد له ما تقدم مِن حديث عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما، والله تعالىٰ أعلم.

(١) اللَّحْظُ: النَّظر بِشِقِّ العَين الذي يَلي الصُّدْغ. [النهاية في غريب الحديث (٨/ ٣٧٥٠) مادة: (لحظ)].

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٤٥٧، ٣٢١٠٩)، ومسلم (حديث ٢٥٦٥، ٢٥٦٦) واللفظ له.

(٣) ترجم في سننه لحديث النهي: «باب ما جاء في كراهية البيع والشراء وإنشاد الضالة والشعر في المسجد»، قبل (حديث ٣٢٢)، ثم قال: «وقد رُوي عن النبي ﷺ في غير حديث رُخصةٌ في إنشاد الشعر في المسجد».

(٤) ترجم في صحيحه لحديث النهي: «باب الزجر عن إنشاد الشعر في المساجد بلفظٍ عامٍّ مُراده -عِلمي- خاصٌّ» قبل (حديث ١٣٨٣)، ثم ترجم بعده لحديث الإباحة: «باب ذكر الخبر الدالّ أنَّ النبي ﷺ إنما نهىٰ عن تناشد بعض الأشعار في المساجد لا عن جميعها». قبل (حديث ١٣٨٤).

(٥) شرح معاني الآثار (٤/ ٣٥٨).

وابن شاهين[١]، وابن بطّال[٢]، وابن عبد البر[٣]، والباجي[٤]، وابن العربي[٥]، وابن الجوزي[٦]، والقرطبي[٧]، والتُّورِبِشْتِي[٨]، وابن المُنيِّر[٩]، والكِرْماني[١٠]، وابن رجب[١١]، وابن المُلقن[١٢]، وابن حجر[١٣]، والعيني[١٤]، والمُناوي[١٥].

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلك الجمع، والنسخ، والترجيح، علىٰ النحو التالي:

المسلك الأول: مسلك الجمع، ووجه ذلك: بتخصيص أحاديث النهي

---

(١) الناسخ والمنسوخ مِن الحديث (حديث ٦٦٢، ٦٦٣).
(٢) شرح صحيح البخاري (٢/ ١٠٢).
(٣) الاستذكار (٢/ ٧٩٩).
(٤) المنتقىٰ شرح الموطأ (٢/ ٣٤٤).
(٥) المسالِك في شرح مُوَطّأ مالك (٣/ ٢٤٣).
(٦) إعلام العالم بعد رُسوخه بحقائق ناسخ الحديث ومنسوخه (١٦٧-١٧٠).
(٧) المُفهم لِما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٦/ ٤١٨).
(٨) الميسر في شرح مصابيح السنة (١/ ٢١٦).
(٩) المُتواري علىٰ تراجم أبواب البخاري (ص٨٥).
وابن المُنيِّر هو أبو العباس أحمد بن محمد بن منصور، القاضي ناصر الدين ابن المُنيِّر، الجُذاميّ الجَرَويّ الإسكندرانيّ، قاضي الإسكندريّة وعالمها، له تأليف علىٰ تراجم البخاري. وُلد سنة ٦٢٠هـ، ومات سنة ٦٨٣هـ. [انظر: الوافي بالوَفَيات (٨/ ٨٤)].
(١٠) الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (٤/ ١١٣).
(١١) فتح الباري (٢/ ٥٠٩).
(١٢) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٥/ ٥٥٢).
(١٣) فتح الباري (٢/ ١٩٩).
(١٤) عمدة القاري (٤/ ٣٢١)، وشرح سنن أبي داود (١٤/ ٤١١)، ونخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار (١٦/ ٤٨٨).
(١٥) فيض القدير شرح الجامع الصغير (٦/ ٣١٧).

بالشعر المذموم، وما عداه من الشعر يُباح إنشاده في المسجد، أخذًا بأحاديث الإباحة الخاصة بالمسجد، والعامّة التي تقدم ذكرها في المطلب السادس[(١)].

وهذا مذهب جمهور العلماء، ومنهم الأئمة الأربعة، وأصحابهم، وإلىٰ هذا ذهب أهل الظاهر[(٢)]، وهو ظاهر اختيار البخاري[(٣)]، واختاره ابن خُزيمة[(٤)]، والترمذي، وجميع مَن تقدم ذكرهم ممن ذكر الإشكال، عدا ابن شاهين، وابن رجب -في ظاهر كلامه-[(٥)].

وهذا الشعر المذموم المنهي عن إنشاده في المسجد، يشمل ما تقدم ذكره من الشعر الذي هُجي به النبي ﷺ[(٦)]، كما يشمل غلبة الشعر علىٰ المسجد، حتىٰ يكون كل مَن فيه أو أكثر مَن فيه مُتشاغلًا به[(٧)]، كما يشمل الشعر الذي

(١) ص: (٥٨٧، ٦٠٥).

(٢) انظر: إعلام السّاجد بأحكام المساجد، للزركشي (ص٣٢٢)، ونخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، للعيني (١٦/ ٤٩١).

(٣) فقد ترجم في صحيحه: «باب الشعر في المسجد»، قبل (حديث ٤٥٧)، وساق حديث أبي هريرة ﷺ في قصّة عمر وحسّان ﷺ، وقد بيّن ابن المُنيّر وجه رأي البخاري في المسألة فقال: «ووجه الأخذ من هذا الطريق أنه ﷺ قال: «يا حسان أجب عن رسول الله ﷺ»، ودعا له أن يُؤيّد بروح القدس، فدلّ علىٰ أن من الشعر حقًا يُؤمر به، ويتأهل صاحبه لأن يكون مؤيدًا في النطق به بالملائكة. وما كان هذا شأنه، فلا يَتخيل ذو لب أنه يحرم في المسجد؛ لأن الذي يحرم في المسجد من الكلام إنما هو العبث والسفه، وما يُعَدّ في الباطل المنافي لما اتخذت له المساجد من الحق. فأما هذا النوع فإنه حق لفظه حسن، ومعناه صدق. فهذا وجه الأخذ. والله أعلم. وبه يرتفع الخلاف، ويُحمل المنع علىٰ شعر السفه والعبث، والإجازة علىٰ شعر الفائدة والحكمة، ونحو ذلك مما تحسن القصد إليه، والله أعلم». المُتواري علىٰ تراجم أبواب البخاري (ص٨٥).

(٤) في صحيحه حينما بوّب -قبل (حديث ١٣٨٣)-: «باب الزجر عن إنشاد الشعر في المساجد بلفظ عامٍّ مُراده -عِلمي- خاصٌّ»، ثم بوّب بعده: «باب ذكر الخبر الدالِّ أنَّ النبي ﷺ إنما نهىٰ عن تناشد بعض الأشعار في المساجد لا عن جميعها». ثم قال: «إذ النبي ﷺ قد أباح لحسّان بن ثابت أن يهجوَ المشركين في المسجد، ودعا له أن يُؤيّد برُوح القُدُس ما دام مُجيبًا عن النبي ﷺ».

(٥) انظر: الناسخ والمنسوخ مِن الحديث (حديث ٦٦٢، ٦٦٣)، فتح الباري، لابن رجب (٢/ ٥٠٩).

(٦) وهو الطريق الثاني من الجمع في المطلب السابق ص: (٥٩١، ٦٠٣).

(٧) وهو الطريق الأول من الجمع في المطلب السابق ص: (٥٨٩).

تُؤبن به النساء[١]، وتُرزأ فيه الأموات[٢]، كما حكاه الطحاوي[٣].

وقال ابن عبد البر -في الجمع بين هذه المعاني ونحوها-: «وهذا مَحْمَلُهُ عندي: أن يكون الشعرُ -الذي يُنشد في المسجد- ما ليس فيه منكرٌ من القول، ولا زورٌ، وحسبُك ما يُنشد علىٰ رسول الله ﷺ.

وأما ما كان فيه من الفخر بالآباء الكفّار، والتشبيب بالنساء، وذكرهن علىٰ رؤوس الملأ، أوْ شعرٌ يكون فيه شيءٌ من الخَنَا، فهذا كله لا يجوز في المسجد ولا في غيره، والمسجد أولىٰ بالتنزيه من غيره . . . إلا أن الشعر وإن كان حسنًا، فلا ينبغي أن يكون إنشادُه في المسجد إلا غِبًّا؛ لأن إنشاد حسّان كذلك كان، وأما الشعر القبيح وما لا حِكْمَة فيه، ولا علم، فينبغي أن تُنزه المساجد عن إنشاده فيها»[٤].

وأما ما وقع من عمر رضي الله عنه من استنكار لصنيع حسّان رضي الله عنه[٥]، فأجاب عنه التُّورِبِشْتِي بما حاصله: أنَّ ما وقع من عمر رضي الله عنه مِن الإنكار علىٰ حسّان ومنعه من إنشاد الشعر في المسجد، هو من باب السياسة الشرعية، وسد الذرائع، لما قد يُفضي إليه الاسترسال في ذلك من قول المذموم من الشعر، ثم إنَّ المسجد في زمان عمر رضي الله عنه أصبح يغشاه من غير الصحابة رضي الله عنهم الكثير، خاصة بعد توسّع الدولة الإسلاميّة، ولهذا قال التُّورِبِشْتِي: «وقد كان رضي الله عنه

---

(١) مِن أَبَنَهُ يأبُنُهُ إذا رماه بخلّة سوء. قاله العيني في «نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار» (١٦/ ٤٩٣).

(٢) أي: تُنتقص فيه الأموات ويُعابون فيه، مِن الرزأ، والازدراء، هو الاحتقار والانتقاص. قاله العيني في «نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار» (١٦/ ٤٩٣).

(٣) شرح معاني الآثار (٤/ ٣٥٨)، ثم قال: «فيكون الشعر المنهي عنه في هذا الحديث، هو خاص من الشعر، وهو الذي فيه معنىً من هذه المعاني الثلاثة التي ذكرنا، حتىٰ لا يضاد ذلك ما قد رويناه عن رسول الله ﷺ مِن إباحة ذلك، وما عمل به أصحابه من بعده».

(٤) الاستذكار (٢/ ٧٩٩-٨٠٠).

(٥) تقدم ص: (٦١٢).

عارفًا بزمانه، عبقريًا في شأنه، ألمعيًا في رأيه، مُصيبًا في اجتهاده، ولمّا عارضه حسّان بقوله: لقد أنشدته بين يدي مَن هو خيرٌ منك. سكت عنه، ولم يكن بسكوته ذلك لوضوح حق كان قد خفي عليه، أو بذكر أمر كان ناسيًا له، بل سكوته كان إجلالًا لرسول الله ﷺ وتأدبًا دون الرواية عنه بترك المعارضة»[(١)].

قلت: وخفاء هذا عن عمر رضي الله عنه وراد ولا يُنكر، كما قصة الاستئذان ثلاثًا[(٢)]، لكن يشهد لما ذكره من أنَّ إنكار عمر رضي الله عنه كان صيانة للمسجد، ومن باب سد الذريعة: ما رواه مالك في الموطأ: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ بَنَىٰ رَحْبَةً فِي نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ تُسَمَّىٰ الْبُطَيْحَاءَ، وَقَالَ: مَنْ كَانَ يُرِيدُ أَنْ يَلْغَطَ، أَوْ يُنْشِدَ شِعْرًا، أَوْ يَرْفَعَ صَوْتَهُ فَلْيَخْرُجْ إِلَىٰ هَذِهِ الرَّحْبَةِ[(٣)].

---

(١) الميسر في شرح مصابيح السنة (١/ ٢١٧).

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٢٠٧٠، ٦٢٥١)، ومسلم (حديث ٢٢٠٧، ٢٢٠٨) ففيه قال: «أَخَفِيَ عَلَيَّ مِنْ أَمْرِ رَسُولِ اللهِ ﷺ؟ أَلْهَانِي الصَّفْقُ بِالأَسْوَاقِ». يَعْنِي الْخُرُوجَ إِلَىٰ تِجَارَةٍ.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ بلاغًا من رواية يحيىٰ الليثي (حديث ٤٨٤)، وأخرجه مِن رواية أبي مُصعبٍ الزُّهري مُتصلًا (حديث ٥٨١) عن أبي النَّضر، عن سالم بن عبدالله، أنَّ عمر بن الخطاب ... الأثر، نحوه.

وعمر بن شبّة في تاريخ المدينة (١/ ٣٤) عن عثمان بن عمر، ومحمد بن يحيىٰ.

والبيهقي في السنن الكبير (أثر ٢٠٢٩٢) مِن طريق ابن بُكير.

ثلاثتهم (عثمان، ومحمد، وابن بُكير) عن مالك، عن سالم، أنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه، نحوه.

قال محمد بن يحي: «وقد دخلت تلك البُطيحاء في المسجد فيما زِيدَ فيه بعد عمر رضي الله عنه».

قلتُ: وهو محمد بن يحيىٰ بن علي الكِنَاني، أبو غسّان المدني، ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٦٣٩٠)].

لكنه مرسلٌ من هذا الطرق، إلا أنَّ ابن عبد البر قال في التمهيد (٦/ ٢٣٦) والاستذكار (٢/ ٧٩٨): «هذا الخبر عند القعنبي، ومطرف، وأبي مصعب، عن مالك، عن أبي النضر، عن سالم بن عبدالله، عن ابن عمر، أن عمر بن الخطاب بنىٰ رحْبةً في المسجد ... الحديث». بزيادة عبدالله بن عمر رضي الله عنهما. وهذا إسناد صحيح، فشيخ مالك: سالم بن أبي أمية القرشي التيمي، أبو النضر، وشيخ أبي النضر: سالم، وهما ثقتان ثبتان. [تقريب التهذيب (ترجمة ٢١٦٩، ٢١٧٦)].

قال الباجي مُعلقًا علىٰ هذا الأثر: «ولما رأىٰ عمر بن الخطاب رضي الله عنه كثرة جلوس الناس في المسجد وتحدثهم فيه، وربما أخرجهم ذلك إلىٰ اللغط، وهو المختلط من القول وارتفاع الأصوات، وربما جرىٰ في أثناء ذلك إنشاد شعر، بنىٰ هذه البُطيحاء إلىٰ جانب المسجد، وجعلها لذلك؛ ليتخلص المسجد لذكر الله تعالىٰ وما يحسن من القول، ويُنزه من اللغط وإنشاد الشعر ورفع الصوت فيها، ولم يُرد أن ذلك محرم فيها، وإنما ذلك علىٰ معنىٰ الكراهية وتنزيه المساجد، لا سيما مسجد النبي ﷺ، فيجب له مِن التعظيم والتنزيه ما لا يجب لغيره»(١).

وإذا تقرر هذا وهو إباحة إنشاد الشعر في المسجد، مما كان محمودًا منه، دون ما كان مذمومًا، فقد يقول قائل: هذا المعنىٰ والحكم يستوي فيه المسجد وغيره، فما الفائدة من ذكر المسجد وتخصيصه بالذكر في الحديث المذكور، بعد حمل النهي فيه علىٰ ما تقدم؟

ذكر هذا الإيراد الطحاوي وأجاب عنه بما حاصله: أنَّ قيد المساجد خرج علىٰ الأعم الأغلب، فلا يتعلق به الحكم، فمنع الشعر المذموم في المسجد غير مقصود منه إباحة ذلك خارج المسجد، بل هو ممنوع داخل المسجد وخارجه، كما أن الشعر المباح، مباح داخل المسجد وخارجه، لكن لما كان المسجد يكثر اجتماعهم فيه، وله من التنزيه والتعظيم ما ليس لغيره، نُصّ عليه، والله تعالىٰ أعلم(٢).

المسلك الثاني: مسلك النسخ، ووجه ذلك: أن يكون حديث النهي عن إنشاد الشعر في المساجد ناسخٌ لأدلة إباحته فيها.

---

(١) المنتقىٰ شرح الموطأ (٢/ ٣٤٤).
قلتُ ولهذا المعنىٰ شواهد من فعل عمر رضي الله عنه كما في منعه رفع الصوت في مسجد رسول الله ﷺ فيما أخرجه البخاري (أثر ٤٧٤).

(٢) شرح معاني الآثار (٤/ ٣٥٩)، ونخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار (١٦/ ٤٩٤).

ذهب إلىٰ ذلك مروان بن عليّ الأسَديّ القُرْطُبيّ أبو عبد الملك، المعروف بالبُونيّ[١]، حيث قال ما معناه: إنَّ أحاديث الإباحة كانت في أول الإسلام، وذلك بأنَّ حسّان بن ثابت ﷺ كان يُنشد الشعر في المسجد في أول الإسلام، وكان المشركون إذ ذاك يدخلونه، فلما كَمُل الإسلام زال ذلك كله[٢].

وذكر هذا المسلك ابن شاهين، وابن الجوزي[٣].

قلتُ: وما ذكره من القول بالنسخ، لا دليل عليه، لا مِن جهة المعنىٰ الذي ذكره، من أنَّ أحاديث الإباحة كانت في أول الإسلام، ولا من جهة معرفة المُتقدّم مِن المتأخر من الأخبار.

ولهذا استبعد هذا المسلك ابن التين، وابن المُلقن، وابن حجر، كما ردّه ابن الجوزي، من كون أحاديث الإباحة أصح وأثبت من أحاديث النهي، ومن كونه يُمكن الجمع بين الأخبار بحمل أحاديث النهي علىٰ المداومة والعادة علىٰ الشعر في المسجد، أو علىٰ الشعر المذموم[٤].

المسلك الثالث: مسلك الترجيح، ووجه ذلك: بتقديم أحاديث النهي عن الشعر مُطلقًا في المسجد وخارج المسجد، علىٰ أحاديث إباحة الشعر عمومًا، في المسجد وخارجه، وهم أصحاب المسلك الثاني في المطلب

---

(١) هو أبو عبد الملك مروان بن علي القطان، أندلسي الأصل، سكن بُونة من بلاد إفريقية، وكان من الفقهاء المتفننين، وناقدًا في الفقه والحديث. وألّف في شرح الموطأ، كتابًا مشهورًا، وتفقه بأحمد بن نصر الداودي. مات قبل ٤٤٠هـ. [انظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك (٧/ ٢٥٩)، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (٢/ ٣٣٩)].

(٢) انظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٥/ ٥٥٨)، وفتح الباري، لابن حجر (٢/ ١٩٩)، وشرح سنن أبي داود، للعيني (٤/ ٤١٢).

(٣) انظر: الناسخ والمنسوخ من الحديث (ص٤٥٩)، وإعلام العالم بعد رُسوخه بحقائق ناسخ الحديث ومنسوخه (ص: ١٦٧-١٧٠).

(٤) انظر: إعلام العالم بعد رُسوخه بحقائق ناسخ الحديث ومنسوخه (ص١٧٠)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح (٥/ ٥٥٨)، وفتح الباري، لابن حجر (٢/ ١٩٩).

السابق، القائلون بالمنع من الشعر قليله وكثيره مُطلقًا، وتقدم رد هذا المسلك[١].

ويُلحق بأصحاب هذا المسلك، لكن مِن جهة أُخرىٰ، بتقديم أحاديث إباحة الشعر في المسجد علىٰ أحاديث النهي عنه في المسجد.

وهذا ظاهر اختيار ابن رجب، فإنه قال -بعد ذكره لأحاديث النهي عن إنشاد الشعر في المسجد، وأحاديث الإباحة، وما ذكره ابن عبد البر وغيره من الجمع بين الأخبار-: «والصحيح في الجواب: أنَّ أحاديث الرخصة صحيحة كثيرة، فلا تُقاوم أحاديث الكراهة في أسانيدها وصحّتها»[٢].

وأشار إلىٰ هذا القول ابن الجوزي عند الإجابة عن الأخبار[٣].

قلتُ: وإن كانت أحاديث الإباحة أقوىٰ من جهة الصحة والكثرة، لكن حديث النهي ثابت، والجمع ممكن غير مُتعذّر، وبه أخذ أكثر أهل العلم، فلا حاجة للترجيح، والله أعلم.

الخلاصة:

أنه بأيّ مسلك مِن مسلك الجمع، والنسخ، والترجيح، يندفع الإشكال، ولله الحمد، إلا أنَّ مسلك الجمع هو الأقرب؛ لإمكانه، وقوّة أدلته، وعليه أكثر العلماء، والله تعالىٰ أعلم.



---

(١) ص: (٦٠٣).

(٢) فتح الباري (٢/٥١٣).

(٣) إعلام العالم بعد رُسوخه بحقائق ناسخ الحديث ومنسوخه (ص١٧٠).

المبحث الرابع

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب الأسماء والكنى

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في التسمي برباح وأفلح ويسار وعلاء ونافع وبركة.

المطلب الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ فيما يُكره مِن الأسماء.

المطلب الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ من قوله: «**تسموا باسمي، ولا تكتنوا بكنيتي**».

المطلب الأول

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ
في التسمي برباح وأفلح ويَسار وعلاء ونافع وبركة

الحديث المُشكل:

عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال: «أَرَادَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَنْهَىٰ عَنْ أَنْ يُسَمَّىٰ بِيَعْلَىٰ وَبِبَرَكَةَ وَبِأَفْلَحَ وَبِيَسَارٍ وَبِنَافِعٍ، وَبِنَحْوِ ذَلِكَ، ثُمَّ رَأَيْتُهُ سَكَتَ بَعْدُ عَنْهَا فَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا، ثُمَّ قُبِضَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَلَمْ يَنْهَ عَنْ ذَلِكَ». ثُمَّ أَرَادَ عُمَرُ أَنْ يَنْهَىٰ عَنْ ذَلِكَ، ثُمَّ تَرَكَهُ(١).

وفي لفظ مِن حديث جابر رضي الله عنه، قال ﷺ: «إِنْ عِشْتُ -إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَىٰ- أَنْهَىٰ أُمَّتِي أَنْ يُسَمُّوا نَافِعًا، وَأَفْلَحَ، وَبَرَكَةَ . . .»(٢).

---

(١) أخرجه مسلم (حديث ٢١٩٣).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (حديث ٢٧٥٨٢)، وأحمد (حديث ١٥١٦٤)، والبخاري في الأدب المفرد (حديث ٨٣٣)، وأبو داود (حديث ٤٨٧٤)، وأبو يعلىٰ في مسنده (حديث ٢٢٧٧)، وابن حِبان في صحيحه (حديث ٥٨٣٩)، والحاكم في المستدرك (حديث ٧٩٣١) مِن حديث جابر رضي الله عنه.

وذكر الدارقطني في العلل (١/ ١٤٧-١٤٨) أنَّ نحو هذا المعنىٰ وهم بعض الرّواة فأدرجه في آخِر حديث آخَر عن جابر عن عمر رضي الله عنهما، وبيّن أنَّ هذا اللفظ إنما هو محفوظ عن جابر رضي الله عنه، وهو الصحيح في روايته. وانظر: تهذيب الآثار مسند عمر رضي الله عنه (١/ ٢٧٥).

المُعارض:

عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ ﵁، قَالَ: نَهَانَا رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنْ نُسَمِّيَ رَقِيقَنَا بِأَرْبَعَةِ أَسْمَاءٍ: أَفْلَحَ وَرَبَاحٍ، وَيَسَارٍ، وَنَافِعٍ(١).

وفي لفظ عند مسلم عن سَمُرَةَ ﵁ قال: قال ﷺ: «وَلا تُسَمِّيَنَّ غُلامَكَ يَسَارًا، وَلا رَبَاحًا، وَلا نَجِيحًا، وَلا أَفْلَحَ؛ فَإِنَّكَ تَقُولُ: أَثَمَّ هُوَ؟ فَلا يَكُونُ، فَيَقُولُ: لا». إِنَّمَا هُنَّ أَرْبَعٌ، فَلا تَزِيدُنَّ عَلَيَّ(٢).

وجه الإشكال:

أنه ثبت عن النبي ﷺ -كما في حديث جابر ﵁- إرادة النهي عن التسمي بأسماء مخصوصة وهمَّ به، ثم إنه ترك ذلك النهي حتىٰ وفاته، وهكذا مِن بعده عمر ﵁، أراد أن ينهىٰ عنها، ثم ترك ذلك، إلا أنه ثبت عنه ﷺ ما يُخالف ذلك في الظاهر، من جزمه ﷺ بالنهي عن هذه الأسماء -كما في حديث سَمُرة ﵁-، فأورث ذلك للناظر في الحديثين إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: الطبري(٣)، والطحاوي(٤)، . . . .

---

(١) أخرجه مسلم (حديث ٢١٩٢).

(٢) أخرجه مسلم (حديث ٢١٩٢).

تنبيه: اختُلِف في هذه الزيادة: «إِنَّمَا هُنَّ أَرْبَعٌ، فَلا تَزِيدُنَّ عَلَيَّ» هل هي مرفوعة أم مُدرجة كما رجحه ابن القيم في تُحفة المودود بأحكام المولود (ص١٦٨).

واختُلف في الحديث هل النهي في هذه الأسماء خاص بالرقيق دون الأحرار، وهل يُقاس علىٰ هذه الأسماء غيرها، مع اختلاف طرق الحديث في ذكر اسم مكان آخر، كل ذلك تجده في كتب الشروح ولم يُذكر هنا لعدم الحاجة إليه في دراسة الإشكال.

(٣) تهذيب الآثار (١/ ٢٧٧).

(٤) شرح مشكل الآثار (٤/ ٤٣٩).

وابن حِبان[١]، والقاضي عياض[٢]، والقرطبي[٣]، والنووي[٤]، والطِّيبي[٥]، والملا علي القاري[٦].

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلكي الجمع والنسخ، علىٰ النحو التالي:

المسلك الأول: مسلك الجمع، ولهم فيه ثلاثة طُرق:

الطريق الأول: التفريق بين معنيي النهي، ووجه ذلك: أنَّ النهي المجزوم به -كما في حديث سَمُرة ﵁- عن هذه الأسماء إنما هو نهي تنزيه لا نهي تحريم.

وأما النهي الذي همَّ به النبي ﷺ -كما في حديث جابر ﵁-، ثم تركه، إنما هو نهي التحريم.

وهذا اختيار القاضي عِياض، والقرطبي، والنووي، وظاهر اختيار الملا علي القاري[٧].

ومما استدلُّوا به علىٰ ذلك:

أولًا: حديث جابر ﵁ ففي قوله: «ثُمَّ رَأَيْتُهُ سَكَتَ بَعْدُ عَنْهَا فَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا» دليل علىٰ ترك نهي التحريم، فيكون النهي الثابت إنما هو للتنزيه.

---

(١) صحيح ابن حبان، باب ذكر الزجرِ عن أن يُسمّىٰ الرقيق بأسامي معلومة، قبل (حديث ٥٨٣٦)، وما بعده من التراجم، في سبعة منها.

(٢) إكمال المُعْلِم بفوائد مسلم (٧/ ١٢).

(٣) المُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٤٦١).

(٤) شرح صحيح مسلم (٥/ ١٤/ ١٣٤، ١٣٦).

(٥) شرح مشكاة المصابيح (١٠/ ٣٠٨٥).

(٦) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٩/ ١٢).

(٧) انظر: إكمال المُعْلِم بفوائد مسلم، للقاضي عِياض (٧/ ١٣)، والمُفهم، للقرطبي (٥/ ٤٦٢)، وشرح صحيح مسلم، للنووي (٥/ ١٤/ ١٣٤)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، للملا علي القاري (٩/ ١٢).

فجعلوا حديث جابر رضي الله عنه قرينة لصرف النهي عن التحريم إلىٰ التنزيه.

ثانيًا: أنه كان للنبي ﷺ غلامٌ اسمه رباح(١)، وهو من الأسماء الواردة في النهي.

ثالثًا: مقصود النهي، حيث نُصَّ عليه، فقد ورد النهي مُعللاً كما في قوله ﷺ -في حديث سَمُرة رضي الله عنه-: «فَإِنَّكَ تَقُولُ: أَثَمَّ هُوَ؟ فَلا يَكُونُ، فَيَقُولُ: لا»، فكُره لبشاعة الجواب، وأنَّ التسمية بهذه الأسماء تُؤدِّي إلىٰ أن يسمع ما يكرهه، ورُبما أوقع بعض الناس في شيءٍ من الطِّيَرة(٢)، أو أوقع في النفس عكس ما قُصد من التسمية بهذه الأسماء من حسن الفأل(٣).

ولهذا المعنىٰ قال القرطبي: «وبالنظر إلىٰ المعنىٰ فلا تكون الكراهة خاصّة بالعبيد، بل تتعدا إلىٰ الأحرار، ولا مقصورة علىٰ هذه الأربعة الأسماء،

(١) أخرجه مسلم (حديث ١٥٠٢) مِن حديث عمر رضي الله عنه، وقد بوّب عليه البخاري في الأدب المُفرد (حديث ٨٣٥)، بعد حديث جابر رضي الله عنه المُتقدم.

(٢) التطير: هو التشاؤم من الشيء المرئي أو المسموع، مما يسوء. وسيأتي مزيد بيان للتطير ص: (٥١٧).

(٣) انظر: تحفة المودود بأحكام المولود، لابن القيم (ص١٧٠).

وقد ذكر الخطابي أنَّ القوم إنما كانوا يقصدون بهذه الأسماء وبما في معناها: إما التبرك بها، أو التفاؤل لحسن ألفاظها ومعناها، فحذّرهم النبي ﷺ أن يفعلوه لئلا ينقلب عليهم ما قصدوه في هذه التسميات إلىٰ الضدّ، فعندئذٍ يقعون في التشاؤم والتطير، فنهاهم عن السبب الذي يجلب لهم سوء الظن بالله ﷻ، ويُورثهم الإياس مِن خيره.

[معالم السنن (٣/ ٣٠٧)].

كما ذكر ابن حِبان معنىٰ آخر، حيث قال: «يُشبُه أن تكون العلةُ في الزجرِ عن تسمية الغلمان بالأسامي الأربع التي ذُكرت في الخبر: هي أنَّ القوم كان عهدُهم بالشرك قريبًا، وكانوا يُسمُّون الرقيقَ بهذه الأسامي، ويرون الرِّبحَ من رباح، والنُّجْحَ من نجاح، واليُسْرَ من يسار، وفلاحًا من أفلح لا من الله تعالىٰ جل وعلا، فمِن أجل هذا نَهَىٰ عما نَهَىٰ عنه» [صحيح ابن حِبان، بعد (حديث ٥٨٣٨)].

وكلها معانٍ صحيحة، فيها حفظ وصيانة لجناب التوحيد الذي هو حق الله علىٰ العبيد، والله تعالىٰ أعلم.

بل تتعدا إلىٰ ما في معناها . . .»[١].

رابعًا: أنَّ جنس هذه الكراهة ثابت عنه ﷺ في تغييره بعض الأسماء؛ كحزن، والعاصي، وعاصية، وغيرها[٢]؛ لِما فيها من المعاني التي يُرغب عنها، ولم يكن ذلك علىٰ وجه اللزوم.

الطريق الثاني: التفريق بين معنيي النهي أيضًا، لكن من وجه آخر، وذلك بأنَّ النهي المجزوم به -كما في حديث سَمُرة رضي الله عنه- محمول علىٰ كراهية التسمية بهذه الأسماء في المستقبل، والنهي الذي همَّ به -كما حديث جابر رضي الله عنه- محمول علىٰ أنه أراد النهي علىٰ التحريم والتغيير لاسم مَن كان سُمّي باسم من هذه الأسماء بعد ذلك، فمات النبي ﷺ ولم يُغيّر شيئًا من ذلك.

ذكره الباجي احتمالًا[٣].

ومما استَدلَّ به الباجي علىٰ هذا الطريق:

أنَّ النبي ﷺ، إنما غيّر من الأسماء مَن أراد الأخذ به بالأفضل دون مَن أراد حمله علىٰ الجائز، ولذلك أقرَّ حزنًا علىٰ ما أراد من الاستمساك باسمه ورضيه وكره تغييره، ولو كان ذلك محرمًا لم يُقرّه علىٰ ذلك، ولذلك أقرّ حربًا ومُرّة علىٰ أسمائهما، ولم يأمرهما بتغييرهما مع كراهيته[٤].

وهذا الطريق يرجع للطريق الأول من جهة، لكنه يُخالفه من جهة أخرىٰ، حيث يزيد عليه بتقييد الكراهة في حديث سمُرة رضي الله عنه علىٰ ما سيكون من الأسماء، دون ما كان قبل ذلك، وعليه فإنَّ الأسماء السابقة للنهي لا تشملها الكراهة.

---

(١) المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/ ٤٦٢-٤٦٣) ثم أورد إيرادًا علىٰ هذا العموم ثم أجاب عليه. وانظر: تهذيب الآثار مسند عمر رضي الله عنه (١/ ٢٨٤).

(٢) سيأتي تخريجها في المطلب الآتي ص: (٦٣٦)، وانظر: إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٧/ ١٣).

(٣) المنتقىٰ شرح موطأ مالك (٩/ ٤٥٥).

(٤) المنتقىٰ شرح موطأ مالك (٩/ ٤٥٥).

بخلاف ظاهر الطريق الأول فإنَّ الكراهة عندهم عامة للأسماء السابقة للنهي واللاحقة، ويترتب علىٰ ذلك أنه يُستحب تغيير الأسماء السابقة للنهي، بخلاف الطريق الثاني فظاهره عدم الاستحباب.

وقد جاءت الأدلة -كما سيأتي في المطلب التالي[1]- علىٰ مشروعية تغيير بعض الأسماء، لِما فيها من المعاني التي يُرغب عنها، وهذا يشهد للطريق الأول، والله تعالىٰ أعلم.

قلتُ: ومما يَرد علىٰ الطريق الأول، والثاني أنَّ حمل النهي -الذي همّ به النبي ﷺ- في حديث جابرٍ رضي الله عنه، علىٰ التحريم دون التنزيه، مع أن النهي مُحتملٌ للمعنيين -التحريم والتنزيه-، إنما حمل عليه -والتفريق بين النهيين في الحديثين- دفع التعارض المُتوهم، والقرائن والأدلة الأخرىٰ التي ذكرها أصحاب الطريق الأول، صالحة لتأويل النهي في الحديثين بالتنزيه لا التحريم، كما سيأتي في الطريق الثالث.

الطريق الثالث: أنَّ كلَّ صحابي حدّث بما سمع، وسمع أحدهما مالم يسمعه الآخر؛ وذلك بأنَّ جابر بن عبدالله رضي الله عنهما حفظ عن النبي ﷺ همّه وإرادته النهي عن هذه الأسماء المخصوصة، ثم إنَّ النبيّ ﷺ نهىٰ عنها بعدُ، فحفظ النهي عنها سَمُرة رضي الله عنه، ورواه وحدّث به، ولم يحفظه جابر رضي الله عنه، فأدّىٰ كلٌّ منهما ما سَمِع، ولقد أحسن مَن انتهىٰ إلىٰ ما سَمِع، وعليه فإنَّ جابرًا رضي الله عنه أخبر أنه ﷺ قُبِض قبل أن ينهىٰ عنها، حيث إنه لم يبلغه النهي عنها في حياة النبي ﷺ، بخلاف سَمُرة رضي الله عنه فقد بلغه النهي وحفظه.

وهذا اختيار ابن جرير الطبري، فقال بعد التقرير المُتقدم: «فقد تبيّن بالذي ذكرنا أنَّ قول جابر ما قال، خبرًا عن رسول الله ﷺ، غيرُ دافعٍ ما روىٰ سَمُرة عن رسول الله ﷺ في ذلك، ولا رواية سَمُرة ما روىٰ عن رسول الله ﷺ من ذلك، مُحيلٌ ما قال جابرٌ وروىٰ عن رسول الله ﷺ، إذ كلا الخبرين

---

(١) ص: (٦٣٦).

صحيح معناهما، ممكن استعمالهما علىٰ الصحة»[١].

وهو أيضًا اختيار الطِّيبي[٢]، والألباني[٣].

قلتُ: وخفاء بعض الأحاديث عن بعض الصحابة ﷺ، دون بعض، وانفراد بعضهم بالسماع دون بعض، له نظائر كثيرة، من ذلك ما وقع لعمر ﷺ في حديث الاستئذان وغيره، واعتذر في حديث الاستئذان لخفائه عنه بقوله: «أَلْهَانِي الصَّفْقُ بِالأَسْوَاقِ». يَعْنِي الْخُرُوجَ إِلَىٰ تِجَارَةٍ، كما فُسّر بذلك في آخر الخبر[٤].

ثم إنَّ الطبري أورد إيرادًا علىٰ القول بثبوت النهي عن النبي ﷺ، وهو ما ورد من تسمية غلام النبي ﷺ برباح[٥]، وهو من الأسماء الواردة في النهي، فأجاب بأنّ ذلك لا يخلو من حالين:

الأول: أن تكون التسمية بهذا الاسم قبل النهي عن التسمية بذلك، فلا حُجة فيه لمُحتجٍّ به.

والثاني: أن تكون التسمية بهذا الاسم بعد النهي عن التسمية بذلك، فيكون ذلك منه ﷺ إبانةٌ عن أن نهيه عن التسمية بذلك إنما هو نهي تكرّه لا نهيَ تحريم[٦].

---

(١) تهذيب الآثار مسند عمر ﷺ (١/ ٢٨٢).

(٢) شرح مشكاة المصابيح (١٠/ ٣٠٨٥) حيث قال: «قوله: «أراد النبي ﷺ أن ينهىٰ» كأنه لما رأىٰ أمارات، وسَمِع ما يُشعرُ بالنهي، ولم يقف علىٰ النهي صريحًا قال ذلك، وقد نهاه ﷺ في الحديث السابق لسمُرة، وشهادة الأثبات أثبت».

(٣) الأدب المُفرد، للبخاري، بتخريجات وتعليقات/ الألباني (حديث ٨٣٣). حيث قال: «فاعلم أنه لا مُنافاة بين الحديثين، إذ أنَّ كُلاً من جابر وسَمُرة حدّث بما سَمِع، فجابر حفظ همَّ النبي ﷺ بالنهي، ولم يحفظ النهي، وسَمُرة حفظ نهيه، ولم يحفظ همَّه، وكلٌّ ثقة، والحصيلة: أنَّ النهي صحيح، لكنه محمولٌ علىٰ التنزيه، لأدلة ذكرها ابن جرير ...».

(٤) أخرجه البخاري (حديث ٢٠٧٠)، ومسلم (حديث ٢٢٠٩) مِن حديث أبي موسىٰ ﷺ.

(٥) أخرجه مسلم (حديث ١٥٠٢) مِن حديث عمر ﷺ.

(٦) تهذيب الآثار مسند عمر ﷺ (١/ ٢٨٣).

فهنا قرينة صرف النهي عن ظاهره عند الطبري: تسمية غلام النبي ﷺ برباح، وليس حديث جابر رضي الله عنه وغيره من الأدلة المذكورة في الطريق الأول.

كما أنَّ وجه الجمع بين الحديثين يختلف عن الطريق الأول والثاني، فهناك كان باستعمال معنىً للنهي الوارد في الحديثين يُخالف الآخر، وهنا النهي في الحديثين علىٰ ظاهره، وهو واحد، لكنه في حديث جابر رضي الله عنه همّ به، وفي حديث سمُرة رضي الله عنه جزم به، ومعناه في الحديثين واحد، وهو كراهة التنزيه، بدلالة تسمية غلام النبي ﷺ رباح.

كما أنَّ هذه الطرق الثلاثة تتفق علىٰ أنَّ النهي في حديث سمُرة رضي الله عنه للتنزيه، وليس للتحريم[(١)].

المسلك الثاني: مسلك النسخ، ووجه ذلك: أن يكون حديث جابر رضي الله عنه ناسخٌ لحديث سَمُرة رضي الله عنه.

ذكر هذا المسلك القرطبي، ولم يُسمِّ من قال به[(٢)]، ويظهر لي أنه يُريد بذلك الطحاوي، إذ هو ظاهر صنيعه، وإن لم يُصرّح بالنسخ.

فعند الطحاوي[(٣)] أنَّ النهي عن هذه الأسماء كان أوّلًا، ثم رُفع، وعادت

---

(١) تهذيب الآثار (١/ ٢٨٣-٢٨٤)، وانظر: مفتاح دار السعادة، لابن القيم (٣/ ١٥٣٤).
قال الطبري: «فإن في إجماع الحجة علىٰ تسمية الرجل مماليكه بهذه الأسماء التي ذكر سَمُرة أن رسول الله ﷺ نهىٰ عن التسمية بها، غيرُ موجبة له إثمًا، ولا مُستوجبٍ بها مُسمِّيه من ربه عقابًا، ما يُنبئ عن صحة ما قلنا من أن نَهيه ﷺ عن ذلك، كان علىٰ ما ذكرنا من الكراهة لا علىٰ التحريم. وبعد، ففي تسمية عبدالله بن عمر مملوكه: «نافعًا» بنافع، وتسمية أبي أيوب الأنصاري غلامه «أفلح» بأفلح، بين المهاجرين والأنصار، من غير إنكار مُنْكِرٍ ذلك عليهما، ما يُوضّح عن صحة ما قلنا في ذلك، لأن نهي النبي ﷺ عن ذلك، لو كان نهي تحريم، لم يُقِرَّ المهاجرون والأنصار مَن ذكرنا، علىٰ التقدُّم علىٰ ما ثبت عندهم من رسول الله ﷺ تحريمه، بل لم يكونوا هم يتقدمون علىٰ ما قد حرّمه رسول الله ﷺ، مما قد صح عندهم تحريمه إياه. ولكن ذلك كان عندهم -إن شاء الله ﷻ- من رسول الله ﷺ علىٰ التكرُّه، تقدَّم عليه قوم، وتأخر عنه آخرون».

(٢) المُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٤٦٣).

(٣) شرح مشكل الآثار (٤/ ٤٤٣-٤٤٧).

علىٰ الإباحة أخيرًا، وذلك أنَّ النهي الوارد كما في حديث سَمُرة ﵁-، إنما كان خوف الطِّيَرَة بها، كما جاء في آخر الحديث: «فَإِنَّكَ تَقُولُ: أَثَمَّ هُوَ؟ فَلا يَكُونُ، فَيَقُولُ: لا»، وهذا النهي مِن جنس قوله ﷺ: «لا يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَىٰ مُصِحٍّ»[(١)]، فيُقال: أصابه؛ لأنه أوردَ عليه.

ثم إنه بعد ذلك نهىٰ ﷺ عن الطِّيَرة في غير ما حديث، مع التشديد في شأنها[(٢)]، مما قد دلَّ علىٰ تحريمها، فكان علىٰ المسلمين التحرّز عنها، واجتنابها، وعدم الالتفات إليها.

فعاد الأمر في الأسماء علىٰ الإباحة، بعد النهي عن الطِّيَرَة، لعدم التفاتهم إلىٰ المحظور في هذه الأسماء، لكونه عُلِم من النصوص الواردة في تحريم الطِّيَرة.

ومما استدلَّ به علىٰ أنَّ الأمر رجع علىٰ الإباحة المُطلقة -أي بدون كراهة-؛ في الأسماء التي كان قد نُهي عنها:

أولًا: ما ورد من تسمية غلام النبي ﷺ برباح، كما في حديث عمر ﵁ وقصّة اعتزاله ﷺ نسائه، قال عمر ﵁: «فَدَخَلْتُ، فَإِذَا أَنَا بِرَبَاحٍ غُلامِ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَاعِدًا عَلَىٰ أُسْكُفَّةِ الْمَشْرُبَةِ[(٣)]»[(٤)].

وأيضًا إقرار النبي ﷺ بعض الصحابة ﵃ علىٰ اسمه؛ كالعلاء بن الحضرمي، وكان عامله علىٰ البحرين، فبقي علىٰ اسمه حتىٰ توفي

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٥٧٧١، ٥٧٧٣)، ومسلم (حديث ٢٢٨٥) مِن حديث أبي هريرة ﵁.

(٢) منها: ما أخرجه البخاري (حديث ٥٧٥٦)، ومسلم (حديث ٢٢٨٨) مِن حديث أنس ﵁ أنه ﷺ قال: «لا عَدْوَىٰ وَلا طِيَرَةَ».

(٣) الْمَشْرُبَةِ -بضم الراء وفتحها-: الغُرفة.
والأُسْكُفَّةِ: عتبة الباب التي يُوطأ عليها.
[انظر: لسان العرب (٧/ ٢١٧)، (٨/ ٤٦) مادة (سكف) و(شرب)].

(٤) أخرجه مسلم (حديث ١٥٠٢) مِن حديث عمر ﵁.

رسول الله ﷺ، وأيضًا حتىٰ وفاة العلاء رضي الله عنه[(١)].

فهذه كانت بعد النهي عن الطِّيَرَة، إذ أُمن المحظور من هذه الأسماء بعد النهي عن الطِّيَرة.

ثانيًا: ما رواه مُسلم مِن طريق مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَطَاءٍ قَالَ: سَمَّيْتُ ابْنَتِي بَرَّةَ، فَقَالَتْ لِي زَيْنَبُ بِنْتُ أَبِي سَلَمَةَ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهَىٰ عَنْ هَذَا الاسْمِ، وَسُمِّيتُ بَرَّة، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ، اللهُ أَعْلَمُ بِأَهْلِ الْبِرِّ مِنْكُمْ». فَقَالُوا: بِمَ نُسَمِّيهَا؟ قَالَ: «سَمُّوهَا زَيْنَبَ»[(٢)].

قال الطحاوي مُبيّنًا حال النهي في قولها: «إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهَىٰ عَنْ هَذَا الاسْمِ»:

«وهذا عندنا -والله أعلم- قبل النهي عن الطِّيَرة، وعاد بذلك الحكمُ في الأسماء إلىٰ استعمالها كُلِّها ما لم يكن فيه منها نهيٌ متأخرٌ عن الطِّيَرة، لأنها إشاراتٌ لتبيين ما يُشار إليه بها عمَّا سواه من جنسه، والله ﷻ نسألُه التوفيق»[(٣)].

فظاهر كلامه رفع الكراهة عن كل اسم ثبت النص بكراهيته قبل النهي عن الطِّيَرة، إلا ما ثبت بالنص أنه نُهي عنه بعد النهي عن الطِّيَرَة.

قلتُ: ولم أقف علىٰ من أجاب بنحو هذا الجواب غير الطحاوي، مِن حمل حديث سَمُرة رضي الله عنه علىٰ أنه كان في أول الأمر، قبل النهي عن الطِّيَرة، خوف التطير بهذه الأسماء، ثم رُفع حكم هذا النهي -وهذه صورة النسخ- بما ورد من أحاديث النهي عن الطِّيَرة، وبحديث جابر رضي الله عنه حيث دلّ علىٰ الإباحة المُطلقة في التسمّي بهذه الأسماء، علىٰ أنه لم يُصرّح بلفظ النسخ.

---

(١) انظر: صحيح البخاري (حديث ٣١٦٧، ٢٧٠٠)، وشرح مُشكل الآثار (٤/٤٤٥-٤٤٦).

(٢) أخرجه مسلم (حديث ٢١٩٧).

(٣) شرح مشكل الآثار (٤/٤٤٧).

وقد ردّ القُرطبي هذا المسلك، ورجح الطريق الأول من مسلك الجمع، ثم أورد إيرادًا علىٰ مسلك الجمع، فقال: «فإن قيل: بل المصير إلىٰ النسخ أولىٰ؛ لأنَّ حديث سمرة، وإن حُمل علىٰ الكراهة، فحديث جابر يقتضي الإباحة المُطلقة؛ لأنه لمَّا سكت النبيّ ﷺ عن النهي عن ذلك إلىٰ حين موته، وكذلك عمر رضي الله عنه مع حصول ذلك في الوجود كثيرًا، فقد كان للنبيّ غلامٌ اسمه رباح . . . فقد استمرَّ العمل علىٰ حديث جابرٍ، فإذًا هو متأخّرٌ، فيكون ناسخًا».

ثم أجاب عنه بقوله: «والجواب: إنَّ هذا التقدير يلزمُ منه: أن لا يُصدّق قول جابر: إنَّ النبي ﷺ أراد أن ينهىٰ عن ذلك؛ فإنه قد وُجد النهيُ ولا بُدَّ، وهو صادقٌ، فلا بد مِن تأويل لفظه. وما ذكرناه أولىٰ. وما ذُكر مِن تسمية موالي النبي ﷺ وغيره بتلك الأسماء فصحيح؛ لأنّ ذلك جائزٌ، وغاية ما تُرك فيه الأولىٰ، فكم من أولىٰ قد سوّغت الشريعة تركه، وإن فات بفوته أجرٌ كثير، وخير جزيل، عملًا بالمسامحة والتيسير، وتركًا للتشديد والتعسير»(١).

قلتُ: ومُراد القرطبي مِن هذا الإلزام: أنَّ جابر بن عبدالله رضي الله عنهما أخبر بأنَّ النبي ﷺ همّ بأن ينهىٰ عن هذه الأسماء، لكنه لم يقع منه النهي حتىٰ وفاته.

وإذا قلنا بالنسخ، وأثبتنا أن النهي قد وقع قبل -كما في حديث سَمُرة رضي الله عنه-، ثم نُسخ بحديث جابر رضي الله عنه، فيكون قولنا بوقوع النهي قبلُ، عدم تصديق لقول جابر رضي الله عنه، وهو رضي الله عنه صادق فيما أخبر به مِن كون النهي لم يقع، فلا بد مع هذا مِن تأويل حديث سَمُرة رضي الله عنه وحمل النهي فيه علىٰ الكراهة، وحديث جابر رضي الله عنه علىٰ نهي التحريم، كما هو الطريق الأول من مسلك الجمع.

---

(١) المُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٤٦٣).

علىٰ أنَّ هذا الإلزام غير لازم في الحقيقة، فقد يحفظ جابر ﷺ همّ النبي ﷺ بالنهي، ولا يحفظ جزمه بالنهي، وحفظه غيره، كما هو الطريق الثالث من مسلك الجمع، فلا يلزم منه عدم صدق جابر ﷺ حاشاه عن ذلك.

كما أنَّ الطحاوي ظاهر صنيعه أنَّ حديث جابر ﷺ يدل علىٰ الإباحة المُطلقة، فجعله المُتأخّر، وجعل حديث سمُرة ﷺ المُتقدم، بدلالة تأخر النهي عن الطِّيَرَة، والإباحة في حديث جابر ﷺ.

والذي يظهر أنَّ رد هذا المسلك يكون مِن وجوه أخرىٰ:

الأول: أنَّ حديث جابر ﷺ مُحتمل في الدلالة علىٰ تأخّره من تقدّمه، فمِن جهة أنَّ النبي ﷺ قُبِض قبل أن ينهىٰ، وهكذا استصحاب عمر ﷺ عدم ورود النهي، يُشعر بتأخّره، ومن جهة وجود الهمّ بالنهي، وثبوت النهي مجزومًا به في حديث آخر، يُشعر ذلك بتقدّم حديث جابر ﷺ، بل قد يقول قائل: إنَّ النظر في المعنىٰ يُقوي القول بتقدم حديث جابر ﷺ، وذلك بأنَّ دلالته علىٰ الإباحة مُتفقة مع الأصل، والنهي في حديث سمُرة ﷺ ناقل عن الأصل، والأصل أنَّ الناقل مُتأخّرٌ عن المُبقي علىٰ الأصل.

وأيضًا يُقال: إنَّ حديث جابر ﷺ فيه إثبات الهم بالنهي دون الجزم به، وحديث سمُرة ﷺ يُثبت الجزم بالنهي، والعادة أنَّ الهمّ مُتقدّم علىٰ الجزم.

والثاني: عدم الدليل علىٰ تأخّر ما ورد من أسماء علىٰ خلاف النهي، كتسمية غلام النبي ﷺ رباح، إذ يحتمل أنها سابقة للنهي.

والثالث: عدم الدليل علىٰ أنَّ النهي عن هذه الأسماء كان قبل النهي عن الطِّيَرة، بل لقائل يقول: إن النهي عن هذه الأسماء إنما جاء بعد ورود النهي الطِّيَرَة، وكان الأمر قبل علىٰ أصل الإباحة، فلما نُهي عن الطِّيرة، نُهي عن أسبابها، ومنها هذه الأسماء.

وبهذا يتبين ضعف مسلك النسخ، خاصة مع إمكان الجمع كما تقدم.

الخلاصة:

أنه بأيّ مسلك مِن مسلكي الجمع، والنسخ، يندفع الإشكال، ولله الحمد، إلا أنَّ مسلك الجمع هو الأقرب؛ لإمكانه، وقوّة أدلته، كما أنَّ الطريق الثالث أقواها، والله تعالىٰ أعلم.



المطلب الثاني

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ فيما يُكره مِن الأسماء

الحديث المُشكل:

عَنِ سعيد بنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِيهِ -الْمُسَيَّب رضي الله عنه-، أَنَّ أَبَاهُ -حَزْنٌ رضي الله عنه- جَاءَ إِلَىٰ النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: «مَا اسْمُكَ؟». قَالَ: حَزْنٌ، قَالَ: «أَنْتَ سَهْلٌ»، قَالَ: لا أُغَيِّرُ اسْمًا سَمَّانِيهِ أَبِي، قَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ: فَمَا زَالَتِ الْحُزُونَةُ فِينَا بَعْدُ[(١)].

وفي لفظ عند أبي داود: قالَ ﷺ: «أَنْتَ سَهْلٌ». قَالَ: لا، السَّهْلُ يُوطَأُ وَيُمْتَهَنُ. قَالَ سَعِيدٌ: فَظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُصِيبُنَا بَعْدَهُ حُزُونَةٌ[(٢)]. ثم ساق أبو داود جملة من الأسماء التي غيّرها النبي ﷺ بدون أسانيدها للاختصار، وكان من الأسماء:

عَنْ عبدالله بْنِ مُطِيعٍ، عَنْ أَبِيهِ رضي الله عنه قَالَ: وَلَمْ يَكُنْ أَسْلَمَ أَحَدٌ مِنْ عُصَاةِ قُرَيْشٍ غَيْرَ مُطِيعٍ، كَانَ اسْمُهُ الْعَاصِيَ، فَسَمَّاهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ مُطِيعًا[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٦١٩٥).

(٢) أخرجه أبو داود (حديث ٤٨٧٠).

(٣) أخرجه مسلم (حديث ١٨٣٠)، قال القاضي عِياض: «عُصاة هنا -جمع العاص- من الأسماء لا من الصفات، أي لم يسلم ممن كان اسمه العاص؛ مثل العاص بن وائل السهمي ... سوىٰ العاص بن الأسود العدوي، فغيّر النبىٰ ﷺ اسمه فسماه مطيعًا، وإلا فقد أسلم عصاة قريش وعتاتهم كلهم بحمد الله ...». إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٦/ ١٤٧).

وعَنِ ابن عمر رضي الله عنهما: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ غَيَّرَ اسْمَ عَاصِيَةَ، وَقَالَ: «أَنْتِ جَمِيلَةُ»(١).

وعن رَائِطَة بِنْت مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِيهَا قَالَ: شَهِدْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ حُنَيْنًا، فَقَالَ لِي: «مَا اسْمُكَ؟»، قُلْتُ: غُرَابٌ، قَالَ: «لا، بَلِ اسْمُكَ مُسْلِمٌ»(٢).

---

(١) أخرجه مسلم (حديث ٢١٩٤) وفي لفظ عنده بعده: أنَّها ابنةٌ لعمر رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في الأدب المُفرد (حديث ٨٢٤)، وأبو يعلىٰ في مسنده (حديث ٦٨٤٠)، والطبراني (حديث ١٠٥٠)، والحاكم في المستدرك (حديث ٧٩٣٦) مِن طريق عبدالله بن الحارث بن أَبْزَىٰ، عن أمّه رائطة، به، نحوه.

قال الحاكم: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ».

قلتُ: وفي إسناده عبدالله بن الحارث بن أَبْزَىٰ، قال فيه أبو حاتم: «شيخ لا بأس به». وقد أثبت البخاري وغيره سماعه من أُمّه رائطة بنت مُسلم. وأُمّه رائطة بنت مُسلم لا تُعرف.

والإسناد إلىٰ عبدالله لا بأس به، فشيخ البخاري: محمد بن سنان العَوَقي ثقة ثبت، وشيخ محمد: هو عبدالله بن الحارث تقدم.

والحديث ضعّفه الألباني، برائطة؛ لكونها لم تعرف حالها.

إلا أنَّ جهالتها قد تُحتمل، ففي مثل طبقتها، وكون الراوي عنها ابنها، وهو لا بأس به، وأيضًا الخبر مُتعلّق بأمر يختصّ بهذا البيت، وهو ما يتعلق باسم جدّه، من تغيير النبي ﷺ لاسمه، فهذه قرائن تُقوي احتمال الجهالة، وقبول الخبر، والله تعالىٰ أعلم.

ومما يدل علىٰ ذلك ما قاله الذهبي: «وأما المجهولون مِن الرّواة فإنَّ كان الرجل مِن كبار التابعين، أو أوساطهم، احتُمل حديثه، وتُلقي بحسن الظن، إذا سَلِم مِن مُخالفة الأصول، ومِن ركاكة الألفاظ. وإن كان الرجل منهم مِن صغار التابعين فسائغٌ رواية خبره، ويختلف ذلك باختلاف جلالة الرّاوي عنه وتحرّيه، وعدم ذلك».

وبنحوه ابن كثير حيث قال: «فأما المبهم الذي لم يُسمَّ، أو مَن سُميَ ولا تعرف عينُه، فهذا ممن لا يَقبل روايته أحدٌ علمناه، ولكنه إذا كان في عصر التابعين والقرون المشهود لهم بالخير، فإنه يُستأنس بروايته، ويُستضاء بها في مواطن، وقد وقع في مسند الإمام أحمد وغيره من هذا القبيل كثير، والله أعلم».

[انظر: التاريخ الكبير، للبخاري (ترجمة ١٦٥)، والجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (٥/ ٣٢)، وديوان الضعفاء، للذهبي (٢/ ٥٤٦)، واختصار علوم الحديث، لابن كثير (ص: ١٩٥)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٨٥٨١، ٥٩٣٥)، وتخريج وتعليق الألباني علىٰ الأدب المُفرد (حديث ٨٢٤)].

المُعارض:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «لا عَدْوَىٰ وَلا طِيَرَةَ ...» الحديث[(١)].

وبنحوه عن أنس[(٢)]، وأبي هريرة[(٣)]، وجابر[(٤)] رضي الله عنهم.

وجه الإشكال:

أنه ثبت عن النبي ﷺ تغيير بعض الأسماء -مع إباحتها من حيث الأصل-؛ لأجل ما فيها من المعاني المُستكرهة، إلا أنَّ ذلك يُخالف في الظاهر ما ثبت عنه ﷺ من النهي عن التطير[(٥)]، إذ مِن التطير التشاؤم ببعض الأسماء، فأورث ذلك عند الناظر في هذه الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: ابن حبان[(٦)]، . . . .

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٥٧٥٣)، ومسلم (حديث ٢٢٩٠).

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٥٧٥٦)، ومسلم (حديث ٢٢٨٨).

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٥٧٥٧)، ومسلم (حديث ٢٢٨٥).

(٤) أخرجه مسلم (حديث ٢٢٨٦).

(٥) التطير: هو التشاؤم من الشيء المرئي أو المسموع، مما يسوء. وإنما سُمّي تطيرًا لأن العرب في الجاهلية يتشاءمون أكثر ما يتشاءمون في الطيور، وكان ذلك يصدّهم عن مقاصدهم، فغلب الاسم علىٰ كل التشاؤم. وكانت العرب مذهبها في الفأل والطِّيَرَة واحد، فأثبت النبي ﷺ الفأل واستحسنه، وأبطل الطِّيَرَة ونهىٰ عنها، وبيّن أنه ليس لها تأثير في جلب نفع، ولا دفع ضرّ. فالطِّيَرَة ضدّ الفأل، وهي لا تكون إلا فيما يسوء، والفأل فيما يُستحب.
قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: «الفرق بين الطيرة والتطير: أن التطير هو الظن السيء الذي في القلب، والطيرة هو الفعل المرتب علىٰ الظن السيء».
[انظر: مفتاح دار السعادة لابن القيم (٣/ ١٥٢٣)، وتاج العروس (١٢/ ٤٥٣-٤٥٤) مادة: (طير)، (٣٠/ ١٤١-١٤٢) مادة: (فأل)، وعون المعبود شرح سنن أبي داود، لأبي الطيب (٦/ ٤٣)].

(٦) قال في صحيحه بعد (حديث ٥٨٢٠) حديث ابن عمر رضي الله عنهما في تغيير اسم عاصية إلىٰ جميلة: =

وابن عبد البر[(١)]، والباجي[(٢)]، وابن القيم[(٣)]، والزُّرقاني[(٤)].

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلك الجمع بينها، وحاصل ما ذكروه:

التفريق بين الطِّيرة والفأل، فما فعله النبي ﷺ مِن تغيير بعض الأسماء كان من باب الفأل الحسن، فإنه ﷺ كان يطلبُه ويُعجبُه، وليس من الطِّيَرة في شيء[(٥)]؛ إذ مُحالٌ أن ينهىٰ عن الطِّيَرة ويأتيَهَا، بل هو من باب الفأل، وقد ثبت عنه ﷺ التفاؤل بالاسم الحسن، كما في الصحيحين عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لا طِيَرَةَ، وَخَيْرُهَا الْفَأْلُ»، قَالَ: وَمَا الْفَأْلُ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «الْكَلِمَةُ الصَّالِحَةُ يَسْمَعُهَا أَحَدُكُمْ»[(٦)]. وعَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لا عَدْوَىٰ وَلا طِيَرَةَ، وَيُعْجِبُنِي الْفَأْلُ الصَّالِحُ؛ الْكَلِمَةُ الْحَسَنَةُ»[(٧)].

وهذا المعنىٰ هو الذي فهمه الصحابة رضي الله عنهم، وفسّروا به تغيير النبي ﷺ لبعض الأسماء؛ فعَنْ عبدالله بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ رضي الله عنه: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ

= «استعمال المصطفىٰ ﷺ هذا الفعل لم يكن تطيرًا بعاصية ولكن تفاؤلًا بجميلة، وكذلك ما يُشبه هذا الجنس من الأسماء؛ لأنه ﷺ نهىٰ عن الطِّيَرة في غير خبر»، وترجم أيضًا بنحو ذلك قبل (حديث ٥٨٢٦) فقال: «ذكر البيان بأنَّ قصد المصطفىٰ ﷺ في تغيير الأسماء التي ذكرناها لم يكن التطيّر بتلك الأسماء». وقال في الترجمة التي بعدها: «ذكر خبر ثانٍ يُصرِّح بأن استعمال المصطفىٰ ﷺ ما وصفناه كان علىٰ سبيل التفاؤلِ لا التطيّر»، وكذا التراجم التي تليها.

(١) الاستذكار (١٠/ ٣٨٣).

(٢) المنتقىٰ شرح الموطأ (٩/ ٤٥٤).

(٣) مفتاح دار السعادة (٣/ ١٥٢٤، ١٥٣٩).

(٤) شرح الزُّرقاني علىٰ الموطأ (٤/ ٢١٨).

(٥) انظر: صحيح ابن حِبان قبل (حديث ٥٨٢٠) وما بعده، والاستذكار (١٠/ ٣٨٣).

(٦) أخرجه البخاري (حديث ٥٧٥٥)، ومسلم (حديث ٢٢٨٧).

(٧) أخرجه البخاري (حديث ٥٧٥٦)، ومسلم (حديث ٢٢٨٨).

لا يَتَطَيَّرُ مِنْ شَيْءٍ، وَكَانَ إِذَا بَعَثَ عَامِلًا سَأَلَ عَنِ اسْمِهِ، فَإِذَا أَعْجَبَهُ اسْمُهُ فَرِحَ بِهِ، وَرُؤِيَ بِشْرُ ذَلِكَ فِي وَجْهِهِ، وَإِنْ كَرِهَ اسْمَهُ رُؤِيَ كَرَاهِيَةُ ذَلِكَ فِي وَجْهِهِ، وَإِذَا دَخَلَ قَرْيَةً سَأَلَ عَنِ اسْمِهَا، فَإِذَا أَعْجَبَهُ اسْمُهَا فَرِحَ بِهَا، وَرُؤِيَ بِشْرُ ذَلِكَ فِي وَجْهِهِ، وَإِنْ كَرِهَ اسْمَهَا رُؤِيَ كَرَاهِيَةُ ذَلِكَ فِي وَجْهِهِ[1]. فالمعنىٰ أنَّ هذا الفعل من النبي ﷺ ليس من الطِّيرة في شيء، إنما هو من باب الفأل الحسن الذي حثّ عليه.

قال الباجي -في سياق بيان الفرق بين تغيير النبي ﷺ لبعض الأسماء وكراهته لها، وبين الطِّيَرة الممنوعة-: «أنَّ الطِّيَرة ليس في لفظها، ولا في منظرها شيء مكروه، ولا مُستبشع، وإنما يعتقد أن عند لقائها علىٰ وجه مخصوص يكون الشؤم ويمتنع المراد.

---

(١) أخرجه أحمد (حديث ٢٢٩٤٦)، وأبو داود (٣٨٧٢)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٨٧٧٠)، وابن حبان في صحيحه (حديث ٥٨٢٧)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ١٦٦٠٠) مِن طريق هشام بن أبي عبدالله الدَّسْتُوَائي، عن قتادة، عن عبدالله بن بُريدة، عن أبيه بُريدة ﵁، به، نحوه.
قلتُ: حسّنه ابن حجر في الفتح.
وإسناده إلىٰ قتادة صحيح، فشيخ أحمد: عبد الصمد بن عبد الوارث العَنْبري، ثقة.
وشيخ عبد الصمد: هشام بن أبي عبدالله -سَنْبَر- الدَّسْتُوَائي، ثقة ثبت.
وشيخ هشام: قتادة بن دِعامة السَّدوسي، ثقة ثبْت.
وشيخ قتادة: عبدالله بن بُريدة بن الحُصيب، ثقة.
إلا أنَّه تُكلِّم في سماع قتادة من ابن بُريدة؛ قال البخاري: «ولا يُعرف سماع قتادة من ابن بُريدة»، وقال الترمذي: «وقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْحَدِيثِ: لا نَعْرِفُ لِقَتَادَةَ سَمَاعًا مِنْ عبدالله بْنِ بُرَيْدَةَ». وقد خرّج أصحاب السنن الأربعة رواية قتادة عن ابن بُريدة.
كما أنَّ ابن حجر نقل الخلاف في سماع ابن بُريدة من أبيه أيضًا في التهذيب، علىٰ أنَّ الجماعة احتجوا برواية ابن بُريدة عن أبيه.
والحاصل أنَّ الحديث علّته في سماع قتادة من ابن بُريدة.
والذي يظهر أنَّ ابن حجر حسّنه لأجل شواهده من جهة معناه، والله تعالىٰ أعلم.
[انظر: التاريخ الكبير (ترجمة ١٧٩٧)، سنن الترمذي (حديث ٩٩٨)، وتهذيب الكمال (١٤/ ٣٢٩)، (٢٣/ ٥٠١)، وفتح الباري (١٣/ ١٨٧)، وتهذيب التهذيب (٢/ ٣٠٧)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٧٢٩٩، ٥٥١٨، ٣٢٢٧)، وتحرير تقريب التهذيب (ترجمة ٤٠٨٠)].

وليس كذلك هذه الأسماء، فإنها أسماء مكروهة قبيحة يُستبشع ذكرها وسماعها، ويُذكّر بما يُحذر من معانيها، فاسم حرب يُذكّر بما يُحذر من الحرب، وكذلك مُرّة فتكرهه النفوس لذلك، وكان النبي ﷺ يُحب الفال الحسن.

وقد رُوي عنه أنه قال: «أُحب الفأل»، قيل له: وما الفأل؟ قال: «الكلمة الحسنة»[١]، وهي التي تُذكّر بما يرجوه من الخير فتُسرّ به النفس، ورُبما كان بمعنىٰ البشارة بما قدره الله ﷻ من الخير، ولذلك قال النبي ﷺ يوم الحديبية، وقد طلع سُهيل بن عمرو: «قد سَهُل لكم من أمركم»[٢]، فكان كما قال ﷺ»[٣].

وبيّن ابن القيم حقيقة الفأل، ومُفارقته للطِّيَرة فقال: «أما ما ذكرتم من أن النبي ﷺ كان يعجبه الفألُ الحسن، فلا ريب في ثبوت ذلك عنه، وقد قرن ذلك بإبطال الطيرة . . . فابتدأهم النبيُّ ﷺ بإزالة الشبهة وإبطال الطِّيَرة؛ لئلا يتوهَّموها عليه في إعجابه بالفأل الصالح. وليس في الإعجاب بالفأل ومحبته شيءٌ من الشرك، بل ذلك إبانةٌ عن مقتضىٰ الطبيعة وموجَب الفطرة الإنسانية التي تميل إلىٰ ما يلائمها ويوافقُها مما ينفعها . . . والله سبحانه قد جعل في غرائز الناس الإعجاب بسماع الاسم الحسن ومحبته وميل نفوسهم إليه، وكذلك جعل فيها الارتياحَ والاستبشارَ والسرورَ باسم السلام والفلاح والنجاح . . . وأمثالها. فإذا قرعت هذه الأسماءُ الأسماع استبشرت بها النفس، وانشرح لها الصدر، وقويَ بها القلب، وإذا سمعت أضدادَها أوجب لها ضدَّ هذه الحال، فأحزنها ذلك وأثار لها خوفًا وطِيَرةً وانكماشًا وانقباضًا عما قصدت له وعزمت عليه، فأورثَ لها ذلك ضررًا في الدنيا ونقصًا في

---

(١) تقدم تخريجه ص: (٦٣٩)، ولفظه: «لا طِيَرَةَ، وَخَيْرُهَا الْفَأْلُ».
(٢) أخرجه البخاري (حديث ٢٧٤٨، ٢٧٤٩) مِن حديث عن المِسْور بن مَخْرمة ﷺ.
(٣) المنتقىٰ شرح الموطأ (٩/ ٤٥٤).

الإيمان ومقارفةً للشرك . . . وهذا الذي جعله الله سبحانه في طِباع الناس وغرائزهم من الإعجاب بالأسماء الحسنة، والألفاظ المحبوبة، هو نظيرُ ما جعل في غرائزهم من الإعجاب بالمناظر الأنيقة، والرياض المُنوَّرَة، والمياه الصافية، والألوان الحسنة، والروائح الطيبة، والمطاعم المستلذة، وذلك أمرٌ لا يمكن دفعه، ولا يجدُ القلبُ عنه انصرافًا، فهو ينفعُ المؤمن، ويَسرُّ نفسَه، ويُنشِّطُها، ولا يضرُّها في إيمانها وتوحيدها . . .»[١].

وذكر الباجي وتابعه ابن العربي وبنحوهما ابن القيم[٢] أنَّ المنع الوارد عن النبي ﷺ في الأسماء يرجع إلىٰ ثلاثة أوجه كلها خارجة عن التطير، وهي علىٰ سبيل التأديب لأُمّته:

الوجه الأول: الأسماء القبيحة، التي تحمل معاني مُستكرهة، كحَزْن، وعاصية، وغيرهما.

الوجه الثاني: ما فيه تزكية من باب الدين، كما في تغيير اسم بَرّة إلىٰ زينب، فيما رواه مُسلم عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَطَاءٍ قَالَ: سَمَّيْتُ ابْنَتِي بَرَّةَ، فَقَالَتْ لِي زَيْنَبُ بِنْتُ أَبِي سَلَمَةَ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهَىٰ عَنْ هَذَا الاسْمِ، وَسُمِّيتُ بَرَّة، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمُ، اللهُ أَعْلَمُ بِأَهْلِ الْبِرِّ مِنْكُمْ». فَقَالُوا: بِمَ نُسَمِّيهَا؟ قَالَ: «سَمُّوهَا زَيْنَبَ»[٣].

وأيضًا: ما رواه مسلم عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: «كَانَتْ جُوَيْرِيَةُ اسْمُهَا بَرَّةُ، فَحَوَّلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ اسْمَهَا جُوَيْرِيَةَ، وَكَانَ يَكْرَهُ أَنْ يُقَالَ: خَرَجَ مِنْ عِنْدِ بَرَّةَ»[٤].

---

(١) مفتاح دار السعادة (٣/ ١٥١٦-١٥١٩)، (٣/ ١٥٢٣)، وبنحوه في زاد المعاد (٢/ ٤٠١).
وذكر قبله هذا المعنىٰ ابن بطال. [انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٩/ ٤٣٧)، وفتح الباري، لابن حجر (١٣/ ١٨٧)].

(٢) المنتقىٰ شرح الموطأ (٩/ ٤٥٤)، والمسالك في شرح مُوَطَّأ مالك (٧/ ٥٤٧)، ومفتاح دار السعادة (٣/ ١٥٢٧).

(٣) أخرجه مسلم (حديث ٢١٩٧).

(٤) أخرجه مسلم (حديث ٢١٩٥).

قال الباجي: «فتعلّق المنع من وجهين، أحدهما: لِما فيه من تزكيتها نفسها بما تسمّت به. والوجه الثاني: لهجنة[١] اللفظ في قولهم عنه: خرج من عند برّة»[٢].

الوجه الثالث: ما يُكره لأجل الفأل أو سدًّا لباب التطير؛ لئلا يقول أحد: أثَمَّ في الدار أفلح؟ فيُقال: لا. ثَمَّ نافع؟ فيُقال: لا، أثَمَّ: نجاح؟ فيُقال: لا. وما أشبه ذلك مِن طريق الفأل والتفاؤل، لئلا يُقال: ليس هنا أفلح، ونحو ذلك، فيُوقع ذلك في التطير المنهي عنه[٣].

ومما يُنبه عليه: ما ذكره الطبري وغيره[٤]: أن تحويل النبي ﷺ للأسماء كان علىٰ وجه الاستحباب واختيار الأحسن علىٰ الذي هو دونه في الحُسن، ولهذا لو لم يكن علىٰ هذا الوجه، لم يكن لحَزْن رضي الله عنه البقاء علىٰ اسمه.



(١) الهُجْنَةُ -بالضَّمِّ- مِن الكَلامِ: ما يَعِيبُهُ. تقولُ: لا تَفْعلُ كذا فيكونُ عليك هُجْنةٌ. [تاج العروس (٣٦/ ٢٧٣) مادة: (هجن)].

(٢) المنتقىٰ شرح الموطأ (٩/ ٤٥٥).

(٣) ولمزيد التفصيل في موضوع الطيرة والفأل وما بينهما من التعارض في الظاهر، انظر: أحاديث العقيدة التي يُوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين، د. سليمان الدبيخي (ص: ١٢٨).

(٤) انظر: تهذيب الآثار (١/ ٢٨٧)، والمنتقىٰ شرح الموطأ (٩/ ٤٥٥)، ومفتاح دار السعادة (٣/ ١٥٣٤).

المطلب الثالث

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ
من قوله: «تسموا باسمي، ولا تكتنوا بكنيتي»

الحديث المُشكل:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «تَسَمَّوْا بِاسْمِي، وَلا تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي»(١).

وعن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال: وُلِدَ لِرَجُلٍ مِنَّا غُلامٌ فَسَمَّاهُ الْقَاسِمَ، فَقَالَتِ الأَنْصَارُ: لا نَكْنِيكَ أَبَا الْقَاسِمِ، وَلا نُنْعِمُكَ عَيْنًا. فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، وُلِدَ لِي غُلامٌ، فَسَمَّيْتُهُ الْقَاسِمَ، فَقَالَتِ الأَنْصَارُ: لا نَكْنِيكَ أَبَا الْقَاسِمِ، وَلا نُنْعِمُكَ عَيْنًا. فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أَحْسَنَتِ الأَنْصَارُ، سَمُّوا بِاسْمِي، وَلا تَكَنَّوْا بِكُنْيَتِي، فَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ»(٢).

وفي لفظ من حديث جابر رضي الله عنه: «سَمِّ ابْنَكَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ»(٣).

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ١١٣، ٦١٩٣، ٦٢٠٣)، ومسلم (حديث ٢١٩٠).

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٣١٢٥، ٣٥٣٤، ٦١٩٢، ٦٢٠٢)، ومسلم (حديث ٢١٨٩). وعند مُسلم في آخره: فَقَالَ ﷺ: «أَسْمِ ابْنَكَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ».

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٦١٩١، ٦١٩٤)، ومسلم (حديث ٢١٨٩).

وقد ذكر البخاري (حديث ٣١٢٤) ومسلم (حديث ٢١٨٩) الخلاف في كون الأنصاري هل أراد أن يُسمّي ابنه القاسم أو محمدًا؟ وذكر ابن حجر أنَّ البخاري أشار إلىٰ ترجيح أنه أراد أن يُسمّيه القاسم برواية الثوري عن الأعمش، ثم قال: «ويترجح أنه أيضًا من حيث المعنىٰ؛ لأنه لم يقع الإنكار من الأنصار عليه إلا حيث لزم من تسمية ولده القاسم أن يصير يُكنىٰ أبا القاسم». فتح الباري (٧/ ٣٧٧)، =

وعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ فِي السُّوقِ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا أَبَا الْقَاسِمِ، فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ، فَقَالَ: إِنَّمَا دَعَوْتُ هَذَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «سَمُّوا بِاسْمِي، وَلا تَكَنَّوْا بِكُنْيَتِي»(١).

المُعارض:

عن أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ: نَهَىٰ أَنْ يَجْمَعَ أَحَدٌ بَيْنَ اسْمِهِ وَكُنْيَتِهِ: يُسَمِّي مُحَمَّدًا أَبَا الْقَاسِمِ، وَقَالَ: «أَنَا أَبُو الْقَاسِمِ، وَاللَّهُ يُعْطِي، وَأَنَا أَقْسِمُ»(٢).

= وقال في موضع آخر (١٤/ ٦١): «ويُؤيّده أنه لم يُختلف علىٰ محمد بن المُنكدر عن جابر في ذلك» يعني في كونه القاسم. وانظر الفتح (١٤/ ٦٣).

(١) أخرجه البخاري (حديث ٢١٢٨)، ومسلم (حديث ٢١٨٧).

(٢) أخرجه أحمد (حديث ٩٥٩٨)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣/ ٣٨) مِن طريق يحيىٰ القطّان.

والبخاري في الأدب المُفرد (حديث ٨٤٤)، وفي التاريخ الأوسط (حديث ٣٦)، والترمذي (حديث ٣٠٥٠) مِن طريق الليث بن سعد.

والطبري في تهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- (ص٣٨٤، ٣٨٥) مِن طريق صفوان بن عيسىٰ، وطارق العبْدي، ويحيىٰ بن أيوب.

وابن حِبان في صحيحه (حديث ٥٨١٤، ٥٨١٧) مِن طريق بكر بن مُضر، وسفيان الثوري.

سبعتهم (القطان، والليث، وصفوان، وطارق، ويحيىٰ، وبكر، والثوري) عن محمد بن عجلان، عن أبيه، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه.

وتُوبع عجلان: فرواه سعيد المَقبُري، عن أبي هريرة، به، نحوه.

أخرجه ابن حِبان في صحيحه (حديث ٥٨١٥) مِن طريق الليث بن سعد، عن محمد بن عجلان، عن سعيد المَقبُري، به، نحوه.

قال ابن حِبان: «سَمِع هذا الخبر ابنُ عجلان عن المَقبُري وأبيه، وهما ثقتان، والطريقان جميعًا محفوظان».

كما تُوبعا عجلان والمَقبُري: فرواه موسىٰ بن يسار، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه.

أخرجه البزار (حديث ٨٢٤٧) مِن طريق عبد الرحمن بن مهدي، عن داود بن قيس الفرّاء، عن موسىٰ بن يسار المُطّلبي، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه.

وخالف ابن مهدي: عبد الرزاق، ووكيع، وأبو نُعيم، وابن وهب، وابن نافع، والقعنبي، فرووه عن داود بن قيس، به، نحوه، بدون النص علىٰ النهي عن الجمع بين الاسم والكنية، إنما بنحو لفظ =

. . . .

= حديث جابر ﷺ وغيره في أول المطلب: «تَسَمُّوا بِاسْمِي، وَلا تُكَنُّوا بِكُنْيَتِي، فَإِنِّي أَنَا أَبُو الْقَاسِمِ».
أخرجه أحمد (حديث ٧٧٢٨، ١٠١٩١) عن عبد الرزاق، ووكيع، به، نحوه.
والبخاري في الأدب المفرد (حديث ٨٣٦) عن أبي نُعيم، به، نحوه.
والطحاوي في شرح معاني الآثار (٤/ ٣٣٧) مِن طريق ابن وهب، وابن نافع، والقعنبي، به، نحوه.
كما تابع عجلان، والمَقْبُري، وموسىٰ، علىٰ الوجه الأول: أبو زُرْعة، وابن سيرين كما أخرجه الطبري في تهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- (٣٨٥).
فأما طريق أبي زُرْعة ففي إسناده ضعفٌ من جهة شريك النخعي. [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٧٨٧)].
وأما طريق ابن سيرين، فالمحفوظ عنه كما في الصحيحين -البخاري (حديث ٦١٩٣)، ومسلم (حديث ٢١٩٠)- من رواية أيوب السَّخْتِيَانِي بخلاف ذلك بدون النص علىٰ الجمع، إنما بلفظ: «سَمُّوا بِاسْمِي، وَلا تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي» وحسب.
قلتُ: وطريق عجلان والمَقْبُري وموسىٰ بالوجه الأول أسانيدها جيدة، وبمجموعها يتقوىٰ الحديث بلفظ النهي عن الجمع بين الاسم والكنية، ولهذا قال الترمذي -بعد تخريجه لطريق ابن عجلان-: «هذا حديث حسنٌ صحيحٌ»، وتقدم تصحيح ابن حِبان له.
كما أنَّ لحديث أبي هريرة ﷺ، شواهد من حديث جابر ﷺ، وغيره كما ذكرها الطبري في تهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- (٣٨٧، ٣٨٩).
إلا أنه يُشكل علىٰ هذا اللفظ عن أبي هريرة وجابر ﷺ، أنَّ اللفظ المحفوظ عن أبي هريرة، وأيضًا عن جابر، وأنس ﷺ، وكلها في الصحيحين كما تقدم ص: (٦٤٤) بدون النص علىٰ النهي عن الجمع، إنما بالنهي عن الكنية وحسب، بلفظ: «سَمُّوا بِاسْمِي، وَلا تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي»، ومفهوم النص علىٰ النهي عن الجمع، جواز الاسم والكنية علىٰ الإفراد، وهنا وجه المُخالفة، لكون المحفوظ في الصحيحين النهي عن الكنية مُطلقًا، ومنها الإفراد.
وبهذا أعلَّ البيهقي الحديث فقال في شعب الإيمان (٢/ ٥٣٦): «أخبار النهي عن التكني بأبي القاسم مطلقًا أكثر وأصح، ويحتمل أن يكون راجعًا إلىٰ من أراد أن يجمع بينهما، والله أعلم». فأشار البيهقي هنا إلىٰ احتمال كون تخصيص النهي بالجمع من باب التفسير.
وجزم في السنن الكبير بعد (حديث ١٩٣٥٥، ١٩٣٥٨)، ومعرفة السنن والآثار (١٤/ ٧٩) بترجيح أحاديث النهي علىٰ الإطلاق لكونها أكثر وأصحّ طريقًا، وأنها لا تُعارض بغيرها مما هو دونها، وأعلَّ حديثي أبي هريرة وجابر ﷺ في النهي عن الجمع بالمُخالفة.
وهو ظاهر صنيع أبي داود في سننه (حديث ٤٨٨٠) أنّه يُعلّ أحاديث النهي عن الجمع بالاختلاف.
وإعراض صاحبي الصحيح -البخاري ومسلم- عن هذه الأحاديث مُشعر بإعلالها منهما، ولهذا فإنَّ البخاري أعلّ حديث عائشة ﷺ في إباحة الجمع بين الاسم والكنية -كما سيأتي-، في التاريخ =

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنَفِيَّةِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ﷺ، أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ أَرَأَيْتَ إِنْ وُلِدَ لِي بَعْدَكَ وَلَدٌ أُسَمِّيهِ بِاسْمِكَ، وَأُكَنِّيهِ بِكُنْيَتِكَ؟ قَالَ: «نَعَمْ».

فَكَانَتْ رُخْصَةً مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ لِعَلِيٍّ(١).

= الكبير (ترجمة ٤٦١) بمُخالفة المحفوظ عن أبي هريرة وجابر ﷺ وغيرهما، فقال عند حديث عائشة ﷺ: «تلك الأحاديث أصحّ: «سمّوا باسمي، ولا تكتنوا بكنيتي» ».

كما أعل الألباني أيضًا أحاديث تخصيص النهي بالجمع بين الاسم والكنية بمُخالفة المحفوظ في الصحيحين، كما في السلسلة الصحيحة (حديث ٢٩٤٦).

والحاصل أنَّ القول بثبوت أحاديث تخصيص النهي بالجمع بين الاسم والكنية محل نظر، والأقرب عدم ثبوتها، والله تعالىٰ أعلم.

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف (حديث ٢٧٥٩٠)، وأبو داود (حديث ٤٨٨١)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ١٩٣٥٦) مِن طريق أبي أُسامة.

وإسحاق بن راهوية (حديث ١٢٧٤)، وأحمد (حديث ٧٣٠) عن وكيع.

والبخاري في الأدب المُفرد (حديث ٨٤٣)، والبيهقي في الآداب (حديث ٥١٨) والسنن الكبير (حديث ١٩٣٥٧) مِن طريق أبي نُعيم.

ثلاثتهم (أبو أُسامة، ووكيع، وأبو نُعيم) عن فِطْر بن خليفة.

وأخرجه ابن سعد في الطبقات الكبير (٧/ ٩٣)، وابن أبي خيثمة في التاريخ الكبير (حديث ٢٠٦١)، والطبري في تهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- (حديث ٦٩٠)، والحاكم في معرفة علوم الحديث ص (٥٦٠) مِن طريق محمد بن الصَّلْت.

وابن سعد في الطبقات الكبير (٧/ ٩٣)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٨/ ٣٠٨) مِن طريق خالد بن مخْلد القَطَواني.

كلاهما (محمد، وخالد) عن الربيع بن مُنذر الثوري.

كلاهما (فِطْر، والربيع) عن مُنذر الثوري، عن محمد بن الحنفيّة قال: قال علي للنبي ﷺ . . . نحوه -عند ابن سعد وابن أبي خيثمة سقط اسم ابن الحنفية، وعند الحاكم: أظنه عن ابن الحنفية-.

وهذا صورته صورة المُرسل، مِن كونه يحكي واقعة وقعت بين يدي النبي ﷺ، ولهذا قال البيهقي: «والحديث مُختلَفٌ في وصله»، وقال الطبري في تهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- ص: (٣٨٠): «وهذا خبرٌ عندنا صحيحٌ سنده، وقد يجب أن يكون علىٰ مذهب الآخرين سقيمًا، غير صحيح، لعلل . . .»، ثم ذكر من العلل: «أنه رواه عن منذر الثوري، غير ابنه، فقال فيه: عنه، عن محمد بن الحنفية، أنَّ عليًا سألَ رسول الله ﷺ، فأرسله عن محمد بن الحنفية، ولم يجعل بين رسول الله ﷺ أحدًا». =

= وبهذا -أي الانقطاع- ضعفه البيهقي في معرفة السنن والآثار (١٤/ ٧٩).
وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٤/ ١١٥): «رواه ثقتان، عن الربيع، وهو مرسل».
قلتُ: وإن كانت صورته صورة المرسل، لكنه في حقيقة الأمر جاء ما يدل على أنه موصول بتصريح محمد بن الحنفيّة بروايته عن أبيه، بالعنعنة والسماع، مِن طريق القطّان وابن قادِم وأبي غسّان، عن فِطر.
أخرجه الترمذي (حديث ٣٠٥٣)، والبزار (حديث ٦٤٩)، وأبو يعلىٰ (حديث ٣٠٣) مِن طريق يحيىٰ بن سعيد القطان.
والطحاوي في شرح معاني الآثار (حديث ٧٢٢٦) مِن طريق علي بن قَادِم الخُزاعي.
والحاكم في المستدرك (حديث ٧٩٤٦) مِن طريق أبي نُعيم -الفضل بن دُكين- وأبي غسّان -مالك بن عبد الواحد-، والظاهر أنَّ هذا الوجه من رواية أبي غسّان، وأما رواية أبي نُعيم فتقدمت علىٰ الوجه السابق، وهنا قرن بينهما الحاكم، ولم يُبين.
أربعتهم (يحيىٰ، وعلي، وأبو نُعيم، وأبو غسّان) عن فِطْر بن خليفة، عن مُنذر الثوري، عن محمد بن الحنفيّة، عن علي بن أبي طالب -وعند الحاكم: سمعتُ أبي-، به، نحوه.
وعند الترمذي (حديث ٣٠٥٣) والحاكم (حديث ٧٩٤٦): «قال عليٌّ ﷺ: فكانت هذه رخصةً لي».
وعند البيهقي في السنن الكبير (حديث ١٩٣٥٧): عَنْ مُنْذِرٍ الثَّوْرِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ الْحَنَفِيَّةِ يَقُولُ: «كَانَتْ رُخْصَةً لِعَلِيٍّ ﷺ».
كما جاءت هذه الزيادة من وجه آخر مرفوعة، ولا تصح كما سيأتي.
فهي إما من قول علي ﷺ أو ابن الحنفية.
قال الترمذي: «هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ»، وصحح الخبر الطبري في تهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- ص: (٣٨٠)، وقوّىٰ ابن حجر إسناد هذه الزيادة بالرخصة لعلي ﷺ في الفتح (١٤/ ٦٥).
وبهذا يتبين أنَّ الخبر محفوظٌ موصولًا، وإسناد الحديث صحيح:
فشيخ ابن أبي شيبة -كما في الطريق الأول-: حماد بن أُسامة، أبو أُسامة، ثقة ثبْت.
وتابعه: شيخ إسحاق وأحمد: وكيع بن الجرّاح، ثقة حافظ.
وتابع حمادًا ووكيعًا: شيخ البخاري، الفضْل بن دُكين، أبو نُعيم، ثقة ثبْت.
وتابع حمادًا ووكيعًا وأبا نُعيم -كما في الطريق الثاني وشيخ الترمذي بُنْدار محمد بن بشّار، ثقة، وشيخ بندار-: يحيىٰ بن سعيد القطّان، ثقة متقن حافظ.
وشيخ حماد، ووكيع، وأبي نُعيم، والقطان: فِطْر بن خليفة المخزومي، ثقة.
وشيخ فِطر: مُنذر بن يعلىٰ الثّوري، ثقة. =

وعَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَىٰ رسولِ اللهِ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي قَدْ وَلَدْتُ غُلامًا، فَسَمَّيْتُهُ مُحَمَّدًا وَكَنَّيْتُهُ أَبَا الْقَاسِمِ، فَذُكِرَ

= وشيخ منذر: محمد بن علي بن أبي طالب الهاشمي، أبو القاسم ابن الحنفيّة، ثقة عالم. واحتج بروايته عن أبيه الجماعة.

كما أنَّ طريق الربيع بن منذر اشتمل علىٰ قصّة، ولفظها عند الطبري: «عن محمد بن الحنفية قال: وقع بين عليّ وبين طلحة كلام، فقال له طلحة: إنك لجريءٌ جمعت بين اسم رسول الله، وكنيته، وقد نهىٰ رسول الله ﷺ عن ذلك. قال: فقال عليٌّ: إن الجريء كلَّ الجريء من قال علىٰ رسول الله ﷺ ما لم يقل. قال: ثم استشهد عليٌّ أناسًا فشهدوا له أنَّ رسول الله ﷺ رخص له في ذلك. قال: إن ولد لي ولد فأُسميه باسمك وأُكنيه بكنيتك؟ قال: فرخص له في ذلك».

وجاءت هذه القصة عند ابن سعد والحاكم وابن عساكر بنحو هذا اللفظ إلا أنه جاء آخرها: «إِنَّهُ سَيولَدُ لَكَ بَعدي غُلاَمٌ، فَقَد نَحَلتُهُ اسمي وكُنيَتي، ولاَ تَحِلُّ لأَحَدٍ مِن أُمَّتي بَعدَهُ».

وهذا اللفظ -المرفوع- جاء من وجه آخر من طُرق ضعيفة، أخرج طرقه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٥٤/٣٢٧) ومدارها علىٰ: قيس بن الربيع -تُكلّم فيه-، وأيوب بن واقد -وهو متروك-. [تهذيب الكمال (٢٤/ ٢٥)، تقريب التهذيب (ترجمة ٦٣٠)].

وهذا الوجه -المرفوع- ضعّفه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٤/ ٣٣٦)، فقال: «ليس بثابت عندنا؛ لأن أيوب ابن واقد لا يقوم مقام مَن خالفه في هذا الحديث، ممن رواه عن فِطر».

كما بيّن ابن عساكر في تاريخ دمشق (٥٤/ ٣٢٨) أنَّ هذا الوجه غريب، وأن المحفوظ عن ابن الحنفية، كما هو الوجه الأول، من كون علي رضي الله عنه أخبر أنه استأذن النبي ﷺ، فأذن له، وأنها رخصة من رسول الله لعلي رضي الله عنه، من كلام علي رضي الله عنه أو ابن الحنفيّة.

وكذا البيهقي أشار لضعف الوجه المرفوع، فقال في السنن الكبير (حديث ١٩٣٥٧): «وَرُوِيَ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ ضَعِيفٍ عَنْ مُحَمَّدِ ابْنِ الْحَنَفِيَّةِ».

كما أعلّه الألباني بكون الوجه الأول هو المحفوظ عن فطر، بخلاف الوجه الذي تفرّد به علي بن هاشم -دون أصحاب فِطر- عن فطر بنحو اللفظ الذي أخرجه ابن سعد وغيره من كون النبي ﷺ أخبر بمولد ابنٍ علي رضي الله عنه، وأمره بأن يُسمّيه باسمه ويُكنّيه بكنيته.

والحاصل أنَّ الثابت في الخبر هو اللفظ المُثبت أعلاه، مِن كون الزيادة في آخره إما من قول علي رضي الله عنه أو ابن الحنفية، والله تعالىٰ أعلم.

[انظر: تهذيب الآثار، للطبري -بتحقيق علي رضا- (ص٣٨٠)، والسنن الكبير، للبيهقي بعد (حديث ١٩٣٥٧)، وتهذيب الكمال (٢٦/ ١٤٨)، وتقريب التهذيب (ترجمة ١٤٨٧، ٧٤١٤، ٥٤٠١، ٥٧٥٤، ٧٥٥٧، ٦٨٩٤، ٦١٥٧)، وتحرير تقريب التهذيب (ترجمة ٥٤٤١)، والسلسلة الضعيفة (حديث ٥٤٥١)].

لِي أَنَّكَ تَكْرَهُ ذَلِكَ. فَقَالَ: «مَا الَّذِي أَحَلَّ اسْمِي وَحَرَّمَ كُنْيَتِي، -أَوْ مَا الَّذِي حَرَّمَ كُنْيَتِي وَأَحَلَّ اسْمِي-»[1].

وجه الإشكال:

أنّه ثبت عن النبي ﷺ النهي عن التكنّي بكنيته نهيًا عامًّا، إلا أنه يُخالف ذلك في الظاهر ما رُوي عنه ﷺ من تخصيص النهي بالجمع بين الاسم والكُنية، وأيضًا ما ثبت عنه ﷺ مِن إذنه لعليّ رضي الله عنه في الجمع بين اسم النبي ﷺ وكنيته، لابن عليّ رضي الله عنه، وأيضًا ما رُوي عن عائشة رضي الله عنها في الدلالة علىٰ إباحة الجمع بين اسم النبي ﷺ وكنيته، مما أورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: ابن أبي شيبة[2]، . . . .

---

(١) أخرجه إسحاق بن راهوية في مسنده (حديث ١٢٧٢، ١٢٧٣)، وأحمد (حديث ٢٥٠٤٠، ٢٥٧٤٧)، وأبو داود (حديث ٤٨٨٢)، والطبري في تهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- (حديث ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧)، والطبراني في الأوسط (حديث ١٠٥٧)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ١٩٣٥٨) مِن طريق محمد الْحَجَبِيّ، عن صفيّة بنت شيبة، عن عائشة رضي الله عنها، به، نحوه.

ومدار الحديث علىٰ الحَجَبي، وهل هو محمد بن عبد الرحمن، أو محمد بن عمران، أو كلاهما واحد، وعلىٰ كل حال فهما لا ينفكان عن ضعف، فالأول: ضعيف، وضعفه شديد، والثاني: مجهول، كما في تهذيب التهذيب (٣/ ٦٢٦، ٦٦٦).

والحديث أعلّه البخاري في التاريخ الكبير (ترجمة ٤٦١) فقال عند حديث عائشة رضي الله عنها: «تلك الأحاديث أصحّ: «سمّوا باسمي، ولا تكتنوا بكنيتي»».

وضعّف إسناد الحديث البيهقي في معرفة السنن والآثار (١٤/ ٧٩).

كما حكم علىٰ الحديث الذهبي وابن حجر بالنكارة، وأنه مُخالف للأحاديث الصحيحة.

وضعفه ابن حجر في الفتح بتفرّد الحجَبي وجهالته.

[انظر: ميزان الاعتدال (ترجمة ٧٥٤٨)، وتهذيب التهذيب (٣/ ٦٦٦)، وفتح الباري (١٤/ ٦٦)].

والخلاصة: أنه حديث لا يصح، والله تعالىٰ أعلم.

(٢) في المصنّف قبل (حديث ٢٧٥٩٠) حيث ترجم: «مَن رخّص أن يُكْنىٰ بأبي القاسم»، وساق الأخبار في ذلك.

وأبو داود(١)، والترمذي(٢)، والطبري(٣)، والطحاوي(٤)، وابن شاهين(٥)، والحاكم(٦)، وابن بطَّال(٧)، والبيهقي(٨)، والباجي(٩)، والبغوي(١٠)، والمازَرِي(١١)، وابن العربي(١٢)، والقاضي عِياض(١٣)، وابن عساكر(١٤)، وابن الجوزي(١٥)، والقرطبي(١٦)، والتُّورِبِشْتِي(١٧)، والنووي(١٨)، والبيضاوي(١٩)، والطِّيبي(٢٠)، والكِرماني(٢١)، وابن القيم(٢٢)، وابن المُلقن(٢٣)،

---

(١) في السنن قبل (حديث ٤٨٨١) ترجم بعد حديث جابر ﷺ: «بابٌ في الرخصة في الجمع بينهما». يعني الاسم والكُنية.
(٢) في السنن بعد (حديث ٣٠٥٠) ذكر الخلاف في ذلك.
(٣) تهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- (٣٧٩-٤٠٦).
(٤) شرح معاني الآثار (٤/ ٣٣٥).
(٥) الناسخ والمنسوخ مِن الحديث ص: (٣٧٨).
(٦) معرفة علوم الحديث ص: (٥٥٨-٥٦٠).
(٧) شرح صحيح البخاري (٩/ ٣٤٢).
(٨) الآداب بعد (حديث ٥١٨، ٥١٩)، والسنن الكبير بعد (حديث ١٩٣٥٧، ١٩٣٥٨).
(٩) المنتقىٰ شرح موطأ مالك (٩/ ٤٥٦).
(١٠) شرح السنة (١٢/ ٣٣١).
(١١) المُعْلم بفوائد مسلم (٣/ ٨٤).
(١٢) المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك (٧/ ٥٤٨).
(١٣) إكمال المُعْلم بفوائد مسلم (٧/ ٥).
(١٤) تاريخ دمشق (٣/ ٣٥).
(١٥) إعلام العالم بعد رسوخه بحقائق ناسخ الحديث ومنسوخه (ص٤٢٩).
(١٦) المُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٤٥٦).
(١٧) الميسر في شرح مصابيح السنة (٣/ ١٠٣٩).
(١٨) شرح صحيح مسلم (٥/ ١٤/ ١٢٧).
(١٩) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة (٣/ ٢٢٣).
(٢٠) شرح مشكاة المصابيح (١٠/ ٣٠٨٣).
(٢١) الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (٢/ ١١٦).
(٢٢) تحفة المودود بأحكام المولود (ص٢٠٠)، وزاد المعاد (٢/ ٤١٢).
(٢٣) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٣/ ٥٥٢)، (١٨/ ٤٢٩)، (٢٨/ ٦٠٩).

وابن حجر(١)، والعيني(٢)، والملا علي القاري(٣)، والصنعاني(٤).

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلك الجمع، والنسخ، والترجيح، علىٰ النحو التالي:

المسلك الأول: مسلك الجمع، ولهم فيه أربعة طُرق:

الطريق الأول: تخصيص عموم النهي عن الكُنية، وحديث النهي عن الجمع بين الكُنية والاسم بعليٍّ رضي الله عنه، ووجه ذلك: الأخذ بظاهر حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه بما جاء في طُرقه من كلام علي رضي الله عنه أو ابنه(٥)، أنَّ هذه الرُّخصة -وهي إذنه ﷺ لعلي رضي الله عنه في تسمية ابنه باسم النبي ﷺ، وتكنيته بكنية النبي ﷺ- خاصة بعليٍّ رضي الله عنه دون غيره مِن سائر الأمّة.

وحُجّتهم في ذلك: أنَّ النبي ﷺ نهي أن يُتكنّىٰ بكنيته، وأباح أن يُتسمّىٰ باسمه، وجاء ذلك عنه مجيئًا ظاهرًا مُتواترًا، فدلّ ذلك علىٰ خُصوصيّة ما خالفه، ذكره الطحاوي(٦).

ثم إنَّ أصحاب هذا الطريق بعد إخراج حديث عليٍّ رضي الله عنه وحمله علىٰ

---

(١) فتح الباري (١٤/ ٦٢).

(٢) عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٢/ ٢٣٥)، (١١/ ٣٣٩)، (١٥/ ٥٣)، (٢٢/ ٣٢٢)، ونخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار (١٤/ ٢٢٥).

(٣) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٩/ ٨).

(٤) التنوير شرح الجامع الصغير (١/ ٦٢٣)، (٥/ ٤٣).

(٥) تقدم عند تخريج الحديث ص: (٦٤٩) أنَّ هذه الزيادة إما من قول علي رضي الله عنه أو ابن الحنفية، حيث جاءت عند الترمذي (حديث ٣٠٥٣) والحاكم (حديث ٧٩٤٦): «قال عليٌّ رضي الله عنه: فكانت هذه رخصةً لي». وعند البيهقي في السنن الكبير (حديث ١٩٣٥٧): عَنْ مُنْذِرٍ الثَّوْرِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ الْحَنَفِيَّةِ يَقُولُ: «كَانَتْ رُخْصَةً لِعَلِيٍّ رضي الله عنه». وفي الطرق الأخرىٰ «قال» بدون نسبة لأحد، كما جاءت هذه الزيادة من وجه آخر مرفوعة، ولا تصح.

(٦) شرح معاني الآثار (٤/ ٣٣٧)، ونُخب الأفكار (١٤/ ٢٣١).

الخصوصية، انقسموا إلىٰ فرقتين تجاه أحاديث النهي عن الكنية مُطلقًا، وحديث النهي عن الجمع بين الاسم والكنية:

الفرقة الأولىٰ: خصصوا النهي عن التكنّي بكنية النبي ﷺ بحال الجمع بين اسم النبي ﷺ وكُنيته -قال زكريا الأنصاري: «ولو في غير زمنه»[(١)]-، فأما لو تكنّىٰ بكنية النبي ﷺ، ولم يتسمّىٰ باسمه، أو تسمّىٰ باسمه، ولم يكتني بكنيته، فهذا جائز.

ومما استدلّوا به[(٢)]:

أولًا: حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ: نَهَىٰ أَنْ يَجْمَعَ أَحَدٌ بَيْنَ اسْمِهِ وَكُنْيَتِهِ: يُسَمِّي مُحَمَّدًا أَبَا الْقَاسِمِ، وَقَالَ: «أَنَا أَبُو الْقَاسِمِ، وَاللَّهُ يُعْطِي، وَأَنَا أَقْسِمُ»[(٣)].

قالوا: فهذا مُقيِّدٌ ومُفسِّرٌ لِما في «الصحيحين» مِن نهيه عن التكنِّي بكنيته مُطلقًا[(٤)].

ثانيًا: أنَّ الناس لم يزالوا يكتنون بـ: أبي القاسم في جميع الأعصار من غير إنكار، فدلَّ علىٰ أنَّ النهي خاصٌّ بالجمع بين الاسم والكُنية. ذكره الرافعي[(٥)].

ثالثًا: أنَّ في الجمع بينهما مُشاركة في الاختصاص بالاسم والكُنية، فإذا أُفرد أحدهما عن الآخر زال الاختصاص[(٦)].

---

(١) منحة الباري بشرح صحيح البخاري (١/ ٣٤٥).

(٢) انظر: تهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- (ص: ٣٨٨)، وشرح معاني الآثار (٤/ ٣٣٦)، وتحفة المودود بأحكام المولود (ص ٢٠٥).

(٣) تقدم تخريجه ص: (٦٤٥).

(٤) انظر: زاد المعاد (٢/ ٤١٣).

(٥) نقله عنه النووي في الأذكار ص: (٤٧٩).

(٦) انظر: زاد المعاد (٢/ ٤١٣).

و مِمن ذُكر مِن أصحاب هذه الفِرقة: الإمام أحمد -في رواية حكاها ابن الجوزي وغيره-[(١)]، وطائفة مِن أهل الظاهر[(٢)]، وهو اختيار ابن حِبان[(٣)]، والحاكم[(٤)]، وابن أبي الدم[(٥)]، والرافعي، وزكريا الأنصاري[(٦)].

قال زكريا الأنصاري -بعد نقله لترجيح ابن أبي الدم والرافعي-: «وما رجحاه فيه جمع بين الخبرينِ[(٧)] بخلافِ النصّ[(٨)]، وأما تكنيةُ عليٍّ رضي الله عنه ولدَه محمدَ بنَ الحنفيةِ بذلك فرخصةٌ من النبيِّ ﷺ، كما قاله ابن أبي الدمِ . . . بل الأقرب ما رجحه الرافعيُّ، وقال الإسنويُّ: إنه الصوابُ؛ لما فيه من الجمع بين الخبرينِ السابقين»[(٩)].

وقد تعقبهم الطحاوي، فأجاب عن أدلة الفرقة الأولىٰ بما حاصله:

---

(١) انظر: مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية (مسألة ٣٥٧٤)، والمسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، لأبي يعلىٰ (٣/ ١٣٦)، وكشف المشكل من حديث الصحيحين، لابن الجوزي (٣/ ٢٩)، وإعلام العالم بعد رسوخه بحقائق ناسخ الحديث ومنسوخه (ص٤٣٢)، ونخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار (١٤/ ٢٣٠).

(٢) انظر: نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار (١٤/ ٢٣٠).

(٣) انظر: صحيح ابن حِبان قبل (حديث ٥٨١٤) حيث ترجم بعد حديث أنس رضي الله عنه بقوله: «ذكر البيان بأن القصد في هذا الزجر إنما هو الجمعُ بينهما» ثم ساق حديث أبي هريرة رضي الله عنه مِن طريق ابن عجلان، ثم بوّب بعده: «ذكر البيان بأنَّ هذا الفعل إنما زُجِرَ عنه إذا جُمِع بينهما في إنسانٍ لا انفراد كلّ واحدٍ منهما فيه». وبنحوه الباب الذي يليه.

(٤) معرفة علوم الحديث ص: (٥٥٨).

(٥) هو شهاب الدين إبراهيم بن عبدالله بن عبد المنعم ابن أبي الدمّ الهَمْداني الحمويّ الشافعيّ، العلاّمة، القاضي، وله مصنفات متعددة. مات سنة ٦٤٢هـ، وله ٦٠ سنة سوىٰ أشهر. [انظر: سير أعلام النبلاء (٢٣/ ١٢٥)].

(٦) انظر: منحة الباري بشرح صحيح البخاري (١/ ٣٤٥-٣٤٦).

(٧) أي: حديث النهي عن الكنية مُطلقًا، وحديث النهي عن الجمع بين الاسم والكنية. [منحة الباري بشرح صحيح البخاري (١/ ٣٤٥)].

(٨) أي: بخلاف نصّ الشافعي المُتقدم من المنع مُطلقًا. [منحة الباري بشرح صحيح البخاري (١/ ٣٤٥)].

(٩) منحة الباري بشرح صحيح البخاري (١/ ٣٤٥-٣٤٦).

أنَّ ما ورد في حديث أبي هريرة ﵁ وما في معناه من النهي عن الجمع بين اسم النبي ﷺ وكُنيته، يحتمل أنه كان في أول الأمر، وكان إفراد كل واحد من الاسم والكنية علىٰ الإباحة، ثم نهىٰ ﷺ بعد ذلك عن التكنّي بكنيته أخيرًا، حيث إنَّ في ذلك زيادة فيما كان تقدم من نهيه عن الجمع بين الاسم والكنية.

ثم أورد الطحاوي علىٰ هذا الجواب إيرادًا حاصله:

فإن قال قائل واعترض: فما الذي يجعل ما ذكرتَ أولىٰ من أن يكون النهي عن التكنّي بكنيته ﷺ هو في أول الأمر، ثم نهىٰ عن الجمع بين اسمه وكُنيته أخيرًا، وكان في ذلك إباحة لبعض ما كان وقع عليه النهي الأول.

أجاب الطحاوي عن هذا الإيراد بما حاصله:

أنَّ نهيه ﷺ عن التكنّي بكنيته، في حديث أبي هريرة ﵁ وما في معناه -كما في أول المطلب-، لا يخلو مِن أحد وجهين:

إما أن يكون مُتقدمًا علىٰ حديث النهي عن الجمع بين الاسم والكُنية أو مُتأخرًا عن ذلك.

فإن كان مُتأخرًا عنه، فهو زائد عليه، غير ناسخ له(١)، وإن كان مُتقدمًا له، فقد كان ثابتًا، ثم رُوي هذا -وهو النهي عن الجمع- بعده فنسخه.

فلما احتمل حديث النهي عن الكُنية خاصة أن يكون منسوخًا، بعد علمنا بثبوته، كان عندنا علىٰ أصله المُتقدم، وعلىٰ أنه غير منسوخ، حتىٰ نعلم يقينًا أنه منسوخ.

قال الطحاوي بعده: «فهذا وجه النظر مِن طريق معاني الآثار . . . وأما وجهه مِن طريق النظر . . .»، فذكر ما حاصله:

---

(١) وهذا علىٰ خلاف مذهب الحنفية مِن كون الزيادة علىٰ النص يعدونها نسخًا، والطحاوي لا يراها كذلك.

[انظر: البحر المُحيط، للزركشي (٥/ ٣٠٥)].

أنَّ النظر والقياس إباحة التسمي باسم النبي ﷺ وكُنيته، مع الجمع بينهما، كما يُباح ذلك في سائر الأنبياء، وكذلك الملائكة، لكن اتباع ما ثبت عن رسول الله ﷺ أولىٰ، ويرفع القياس، فالثابت هو النهي عن التكني بكنيته مُطلقًا، سواء كان اسمُه محمدًا أو لم يكن.

ثم استدلَّ بأن المُتقرر عند الصحابة ﷺ هو النهي عن الكنية خاصة، ولهذا فإنَّ الأنصار إنما أنكرت علىٰ الرجل أن يُسمي ابنه القاسم، لئلا يكتني به، وقصدوا بالكراهة في ذلك إلىٰ الكنية خاصة، ثم لم يُنكر ذلك عليهم رسول الله ﷺ لما بلغه[(١)]، فدلَّ ذلك أن نهي رسول الله ﷺ عن التكنّي بكنيته علىٰ أن لا يتكنّىٰ أحد بكنيته، سواء تسمّىٰ باسمه مع ذلك أو لم يتسمّ به[(٢)].

وأيضًا تعقب النووي ما استدلَّ به الرافعي لهذا القول، فقال: «وهذا الذي قاله صاحب هذا المذهب فيه مُخالفةٌ ظاهرة للحديث. وأما إطباق الناس علىٰ فعله مع أن في المتكنِّين به والمُكنّين الأئمةَ الأعلام، وأهلَ الحلّ والعقد، والذين يُقتدىٰ بهم في مهمات الدين، ففيه تقوية لمذهب مالك في جوازه مطلقًا، ويكونون قد فهموا من النهي الاختصاص بحياته ﷺ، لِما هو مشهور من سبب النهي في تكنّي اليهود بأبي القاسم ومناداتهم: يا أبا القاسم، للإيذاء، وهذا المعنىٰ قد زال، والله أعلم»[(٣)]. ومراده في المُخالفة أي: لحديث أبي هريرة ﷺ في النهي عن الكُنية مُطلقًا.

قلتُ: وأيضًا فإنَّ الاستدلال بعمل الناس علىٰ التكنّي بكنية النبي ﷺ، ليس صريحًا في تخصيص النهي بالجمع، بل يرد عليه أنه ثبت الجمع بين الاسم والكُنية لجماعة من السلف[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٣١٢٥، ٣٥٣٤)، ومسلم (حديث ٢١٨٩).

(٢) شرح معاني الآثار (٤/ ٣٣٩-٣٤٠)، ونُخب الأفكار (١٤/ ٢٤٢-٢٤٤).

(٣) الأذكار ص: (٤٨٠).

(٤) نقل ابن شاهين في الناسخ والمنسوخ من الحديث (ص٣٨٠)، وابن القيم في تحفة المودود ص: (٢٠٤)، وابن حجر في فتح الباري (١٤/ ٦٥) تسمية جماعة مِن المُحمّدين ممن اكتنوا بأبي القاسم.

كما تعقب هذا القول الملا علي القاري بما حاصله: أنه مع مخالفته لظاهر الحديثين المُتفق عليهما من جواز التسمية ومنع التكنية، فإنه لا يُلائمه سبب ورود النهي في الحديث الأول، ولا يُناسبه العلة المسطورة في الحديث الثاني(١).

ومُراده بالحديث الأول: حديث أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ فِي السُّوقِ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا أَبَا الْقَاسِمِ، فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ، فَقَالَ: إِنَّمَا دَعَوْتُ هَذَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «سَمُّوا بِاسْمِي، وَلا تَكَنَّوْا بِكُنْيَتِي»(٢). فالسبب يقتضي عموم المنع للكنية، سواء علىٰ الجمع أو الإفراد.

ومُراده بالحديث الثاني: حديث جابر رضي الله عنه وقوله: «فَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ»(٣)، والعلة تقتضي تخصيص الكنية بالمنع، ولو بدون الجمع بينها وبين الاسم.

وظاهر أجوبتهم عن أدلة الفرقة الأولىٰ ترجيح أحاديث المنع عن الكنية مُطلقًا، وتقدم عند تخريج حديث النهي عن الجمع بين الاسم والكُنية ما فيه من الكلام والتردد في ثبوته(٤).

وبهذا يضعف الأخذ بهذا الوجه من الجمع.

الفِرقة الثانية: أخذوا بظاهر حديث أبي هريرة وجابر وأنس رضي الله عنهم، من النهي عن التكني بكنية النبي ﷺ مُطلقًا، فيمن كان اسمه محمدًا، أو لم يكن، في حياته، أو بعد وفاته(٥).

ومما استدلُّوا به:

---

(١) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٩/٩).

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٢١٢٨)، ومسلم (حديث ٢١٨٧).

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٣١٢٥، ٣٥٣٤)، ومسلم (حديث ٢١٨٩).

(٤) ص: (٦٤٧).

(٥) انظر: تهذيب الآثار، للطبري -تحقيق علي رضا- (ص: ٣٩٣)، وشرح معاني الآثار (٤/ ٣٣٦)، وزاد المعاد (٢/ ٤١٢)، ونخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار (١٤/ ٢٣١).

أولًا: ظاهر حديث أبي هريرة وجابر وأنس ﷺ، حيث وردت بالنهي عن الكنية خاصة، فدلّ ذلك علىٰ أنَّ المنهي عنه هو التكنّي بكنيته مُطلقًا[1].

ثانيًا: حديث جابر ﷺ، حيث جاء مُعللًا، كما في قوله ﷺ: «سَمُّوا بِاسْمِي، وَلا تَكَنَّوْا بِكُنْيَتِي، فَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ»[2].

قالوا: فقد أخبر رسول الله ﷺ بالمعنىٰ الذي مِن أجله نهىٰ أن يُكتنىٰ بكنيته؛ وهو لأنه يقسم بينهم، وفي هذا إشعار بالاختصاص لهذه الكُنية، فدلّ ذلك علىٰ أنَّ المقصود بالنهي إنما عن الكُنية خاصّة دون الجمع بينها وبين الاسم[3].

وبيّن القرطبي وجه كونه قاسمًا فقال: «يعني: أنه هو الذي يُبين قسم الأموال في المواريث . . . وغير ذلك من المقادير، فيُبلّغ عن الله حكمه، ويُبيّن قسمه، وليس ذلك لأحد، إلا له، فلا يُطلق هذا الاسم في الحقيقة إلا عليه. وعلىٰ هذا التأويل الثاني: فلا يكتني أحدٌ بأبي القاسم؛ لا في حياته، ولا بعد موته»[4].

ثالثًا: حديث جابر ﷺ أيضًا حيث قال: وُلِدَ لِرَجُلٍ مِنَّا غُلامٌ فَسَمَّاهُ الْقَاسِمَ، فَقَالَتِ الأَنْصَارُ: لا نَكْنِيكَ أَبَا الْقَاسِمِ، وَلا نُنْعِمُكَ عَيْنًا، فَأَتَىٰ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، وُلِدَ لِي غُلامٌ، فَسَمَّيْتُهُ الْقَاسِمَ، فَقَالَتِ الأَنْصَارُ: لا نَكْنِيكَ أَبَا الْقَاسِمِ، وَلا نُنْعِمُكَ عَيْنًا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أَحْسَنَتِ الأَنْصَارُ، سَمُّوا بِاسْمِي، وَلا تَكَنَّوْا بِكُنْيَتِي، فَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ»[5]. وفي لفظ من

---

(١) شرح معاني الآثار (٤/ ٣٣٧)، ونُخب الأفكار (١٤/ ٢٣٥).

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٣١٢٥، ٣٥٣٤)، ومسلم (حديث ٢١٨٩).

(٣) شرح معاني الآثار (٤/ ٣٣٨)، ونُخب الأفكار (١٤/ ٢٣٦).

(٤) المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٤٥٧). ثم ذكر أنَّ بعض أهل العلم شدد فمنع التسمية بالقاسم؛ لئلا يُكَنَّىٰ أبوه بأبي القاسم سدًّا للذريعة.

(٥) أخرجه البخاري (حديث ٣١٢٥، ٣٥٣٤)، ومسلم (حديث ٢١٨٩).

حديث جابر ﷺ: «سَمِّ ابْنَكَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ»[(١)].

فالأنصار إنما أنكرت الكُنية دون النظر إلىٰ الاسم، وأقرّهم النبي ﷺ علىٰ ذلك، كما أن النبي ﷺ حول اسم ذلك الصبي؛ لأن أباه تكنّىٰ به، فحوله إلىٰ اسم يجوز لأبيه التكنّي به.

فدلّ ذلك علىٰ أنَّ المقصود بالنهي إنما هو عن الكُنية خاصّة دون الجمع بينها وبين الاسم[(٢)].

رابعًا: حديث أنس ﷺ وفيه: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ فِي السُّوقِ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا أَبَا الْقَاسِمِ، فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ، فَقَالَ: إِنَّمَا دَعَوْتُ هَذَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «سَمُّوا بِاسْمِي، وَلا تَكَنَّوْا بِكُنْيَتِي»[(٣)].

فسياق الحديث يدل علىٰ أن نهي رسول الله ﷺ إنما هو عن التكنّي بكنيته خاصة دون الجمع بينها وبين التسمية[(٤)].

ومِن ذُكر مِن أصحاب هذه الفِرقة: الحسن البصري، ومحمد بن سيرين، وطاووس، وإبراهيم النخعي، والشافعي -فيما حكاه عنه البيهقي-، وهو رواية عن الإمام أحمد -حكاها عنه ابن الجوزي-، وبه قال الظاهريّة، وهو اختيار البخاري، وابن المُنذر، والطحاوي، والبيهقي، والبغوي، وابن القيم[(٥)].

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٦١٩١، ٦١٩٤)، ومسلم (حديث ٢١٨٩).

(٢) شرح معاني الآثار (٤/ ٣٣٨، ٣٤١)، ونُخب الأفكار (١٤/ ٢٣٦، ٢٤٨).

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٢١٢٨)، ومسلم (حديث ٢١٨٧).

(٤) شرح معاني الآثار (٤/ ٣٣٨)، ونُخب الأفكار (١٤/ ٢٣٨).

(٥) انظر: مُصنّف ابن أبي شيبة (أثر ٢٧٦٠٦، ٢٧٦٠٧)، وصحيح البخاري قبل (حديث ٦١٩٢)، والتاريخ الكبير للبخاري (ترجمة ٤٦١)، ومسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابن أبي الفضل صالح (مسألة ١٦٧١)، وتهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- ص: (٤٠٤)، والإشراف علىٰ مذاهب العلماء، لابن المُنذر (٣/ ٤٢٢)، وشرح معاني الآثار (٤/ ٣٣٨)، والآداب، للبيهقي بعد (حديث ٥١٦، ٥١٩)، والسنن الكبير له بعد (حديث ١٩٣٥٤، ١٩٣٥٥، ١٩٣٥٨)، ومعرفة السنن والآثار، =

بل نقل الطحاوي عن إبراهيم النخعي أنَّ مُحِلَّ الضبيّ الكوفي[١] سأله فقال: قلتُ لإبراهيم: كانوا يكرهون أن يُكنىٰ الرجل بأبي القاسم، إن لم يكن اسمه محمدًا؟ قال: نعم.

ثم قال الطحاوي: «فهذا إبراهيم يحكي هذا أيضًا عمّن كان قبله، يريد بذلك: أصحاب عبدالله، أو مَن فوقهم»[٢].

قلتُ: وبنحوه عن ابن سيرين، قال ابن عون[٣]: قلتُ لمحمد أكان يُكره أن يُكنىٰ الرجل بأبي القاسم، وإن لم يكن اسمه محمدًا؟ قال: نعم[٤].

والظاهر من أدلة الفرقة الثانية ترجيح أحاديث المنع عن الكنية مُطلقًا علىٰ أحاديث النهي عن الجمع بين الاسم والكنية، وتقدم عند تخريج حديث النهي عن الجمع بين الاسم والكُنية ما فيه من الكلام والتردد في ثبوته[٥].

ومما تُعقّب به هذا الطريق وهو تخصيص الإباحة بعلي ﵁: أنَّ قوله: «فَكَانَتْ رُخْصَةً مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ لِعَلِيٍّ»[٦]، يحتمل أنَّ هذا القول ممن بعد

= له أيضًا (١٤/ ٧٦، ٧٩)، والمسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، لأبي يعلىٰ (٣/ ١٣٦)، وشرح السنة، للبغوي (١٢/ ٣٣١-٣٣٢)، وتاريخ دمشق، لابن عساكر (٣/ ٤٣-٤٤)، وكشف المشكل من حديث الصحيحين، لابن الجوزي (٣/ ٢٩)، وشرح صحيح مسلم، للنووي (٥/ ١٤/ ١٢٧)، والأذكار له (ص٤٧٩)، وزاد المعاد (٢/ ٤١٥)، والفروع، مع تصحيحه (٦/ ١١٤)، وفتح الباري (١٤/ ٦٤)، ونخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار (١٤/ ٢٣٠، ٢٣٩). وذكر المرادوي في تصحيح الفروع أنَّ المنع ظاهره التحريم.

(١) هو مُحِلّ بن مُحْرِز الضَّبيّ الكوفيّ الأعور، قال ابن حجر: «لا بأس به». مات سنة ١٥٣هـ. [انظر: تهذيب الكمال (٢٧/ ٢٩١)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٦٥٠٨)].

(٢) شرح معاني الآثار (٤/ ٣٣٨)، ونخب الأفكار (١٤/ ٢٣٩).

(٣) هو عبدالله بن عَوْن بن أَرْطَبان المزني مولاهم البصريّ، القدوة، عالم البصرة، الحافظ. وُلد سنة ٦٦هـ، ومات سنة ١٥١هـ، وقيل: ١٥٠هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (٦/ ٣٦٤)].

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المُصنّف (أثر ٢٧٦٠٦)، والطبري في تهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- (أثر ٧٠٩) مِن طريق ابن عون، به، نحوه.

(٥) ص: (٦٤٧).

(٦) تقدم تخريجه ص: (٦٤٧).

عليّ رضي الله عنه، واجتهاد منه، فألفاظ الحديث اختلفت، كما تقدم في تعيين قائل ذلك[١]، وقد يكون الأمر علىٰ خلاف ذلك، من كونها ليست خاصة بعلي رضي الله عنه، وعليه فلا يصح الاحتجاج بحديث عليّ رضي الله عنه مع هذا الاحتمال.

بل إنَّ الدليل يدل علىٰ كون الرخصة عامّة وليست خاصة؛ وهو ما ورد من تسمية جماعة في زمن الصحابة رضي الله عنهم بمحمد وتكنيتهم بأبي القاسم، ولو كان قول النبي ﷺ: «نعم» لعليّ رضي الله عنه حين سأله ما سأل مخصوصًا له، لكان عليّ رضي الله عنه لم يُجوز ذلك لغيره، ولا سوّغه غيره، ولكان عليّ رضي الله عنه أنكر ذلك، وأنكره مَن كان معه من الصحابة رضي الله عنهم ذلك الوقت، فسكوتهم علىٰ ذلك، وترك إنكارهم، يدلّ علىٰ أن ذلك لم يكن مخصوصًا له، وأنه يجوز لغيره كما جاز له[٢].

بل قال ابن حجر: «بعض الصحابة سمّىٰ ابنه محمدًا وكنّاه أبا القاسم، وهو طلحة بن عُبيد الله، وقد جزم الطبراني أن النبي ﷺ هو الذي كنّاه[٣]»[٤].

قلتُ: فهذا إن ثبت -حيث في سنده ضعف- فيقوىٰ القول بعدم الخصوصية لعلي رضي الله عنه.

وقد أخذ البيهقي من حديث علي رضي الله عنه ما يدلّ علىٰ أن النهي العام هو المحفوظ، وأن ما كان من النبي ﷺ لعليّ محمول علىٰ الخصوصية، حيث

---

(١) ص: (٦٤٨).

(٢) انظر: تهذيب الآثار للطبري -تحقيق علي رضا- ص: (٣٩٠)، وشرح معاني الآثار (٤/ ٣٣٦)، ونخب الأفكار (١٤/ ٢٢٦-٢٢٧).

(٣) انظر: المعجم الكبير للطبراني (حديث ١٢٨٤٤)، ومجمع الزوائد للهيثمي (حديث ١٢٨٤٤)، والإصابة، لابن حجر (ترجمة ٧٨١٧). قال الهيثمي: «رواه الطبراني وفيه إبراهيم بن عثمان أبو شيبة وهو متروك».
وأخرج نحوه أحمد (حديث ١٧٨٩٦) مُطولًا مِن طريق عبد الرحمن بن أبي ليلىٰ، وذكر مُحققو المسند أنَّه مُرسل، لكون ابن أبي ليلىٰ لم يثبت أنه لقي عمر بن الخطاب رضي الله عنه. والحاصل أن تسمية النبي ﷺ لابن طلحة وتكنيته محل نظر.

(٤) فتح الباري (١٤/ ٦٥).

قال: «وحديث عليٍّ يدلّ علىٰ أنه عَرف نهيًا حتىٰ سأل الرُّخصة له وحده»[١].

وبالجملة فإنَّ حديث عليّ رضي الله عنه قضية عين، يرد عليها عدة احتمالات، فلا تُعارض بها الأحاديث الثابتة الصحيحة، والله أعلم.

الطريق الثاني: صرف أحاديث النهي عن الكُنية بإطلاق، عن ظاهرها من التحريم إلىٰ الكراهة، لدليلين[٢] هما:

الأول: حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، لِما اشتمل عليه من الدلالة علىٰ إباحة الجمع بين اسم النبي ﷺ وكنيته، فدلّ علىٰ أن النهي في الأحاديث الأخرىٰ، للتنزيه وليس للتحريم.

والثاني: حديث عائشة رضي الله عنها، حيث دلّ علىٰ إباحة الجمع بين اسم النبي ﷺ وكنيته أيضًا.

وهذا هو اختيار أبي جعفر الطبري، حيث قال: «والصوابُ مِن القول في ذلك -عندنا- أن يُقال: كلُّ هذه الأخبار التي وردت عن رسول الله ﷺ بما ذكرتُ صحيحةٌ وليس شيءٌ من ذلك مُدافِعًا غيرَه، ولا ناسخَ فيه، ولا منسوخ. ولو كان في ذلك ناسخٌ أو منسوخٌ، لقد كانت الأمةُ نقلت بيانَ ذلك كما نقلت ما روت مما ذكرنا، وإنما كان نهيُ النبي ﷺ عن التكني بكنيته تَكَرُّهًا لا تَحريمًا وحظرًا. وكان إطلاقُهُ لعليٍّ في تسمية ابنه باسمه، وتكنيته بكنيته إعلامًا منه أُمّتَه أن نهيَهُ عن الجمع بين اسمه وكنيته، أو التكني بكنيته كان علىٰ ما ذكرنا مِن التَكرُّه، لا علىٰ الحظر والتحريم.

وذلك أنَّ ذلك لو كان علىٰ الحظر والتحريم، لم تجهل الأمة ذلك، ولم يطلق المهاجرون والأنصار التسمي باسم النبي ﷺ والتكني بكنيته لمن فعل ذلك، ولا نكِروه.

---

(١) السنن الكبير بعد (حديث ١٩٣٥٨).

(٢) انظر: تهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- (ص: ٣٩١، ٤٠٥).

وقد سَمَّىٰ جماعةٌ منهم ولده محمدًا، وكنّاه أبا القاسم، فلم يُنكر ذلك علىٰ من فعله منهم مُنكرٌ، وفي تركهم النكيرَ علىٰ مَن فعل ذلك، ورضاهم بما فعل من ذلك: الدليلُ الواضحُ علىٰ أن نهي النبي ﷺ عما نهىٰ من الجمع بين اسمه وكنيته أو التكني بكنيته، كان علىٰ ما وصفتُ من الكراهة، لا علىٰ وجه الحظر والتحريم، وأنَّ إطلاقه لمَن أطلق ذلك كان علىٰ ما بينتُ عامًّا لجميع أُمته، وعلىٰ ما قلتُ مِن قصده إلىٰ البيان لأُمته من أن نهيَه كان علىٰ وجه الكراهة، لا علىٰ التحريم.

فإذ كان الأمرُ في ذلك كالذي وصفنا، فأحبُّ الأمور إليَّ ألا يَتكنَّىٰ أحدٌ بأبي القاسم تَكرُّهًا لا تحريمًا. فإن تكنَّىٰ بذلك فأحبُّ إليَّ ألا يَتكنَّىٰ به من كان اسمُه محمدًا؛ لئلا يكونَ جامعًا بين اسم النبي ﷺ وكنيته. فإن تَكنَّىٰ بعضُ مَن كان اسمُه محمدًا لم أَرَهُ تَقدَّمَ علىٰ معصيةٍ لله، ولا أنه لزمه بفعله ذلك إثمٌ، وإن كرهتُهُ لما قد بينتُ قبلُ»[١].

تعقب ابن حجر الطبري -في استدلاله بعمل الصحابة ﷺ وعدم إنكارهم علىٰ عليٍّ ﷺ- فقال: «وتُعقّب بأنه لم ينحصر الأمر فيما قال، فلعلهم علموا الرخصة له دون غيره كما في بعض طُرقه، أو فهموا تخصيص النهي بزمانه ﷺ، وهذا أقوىٰ؛ لأنّ بعض الصحابة سمّىٰ ابنه محمدًا وكنّاه أبا القاسم، وهو طلحة بن عُبيد الله، وقد جزم الطبراني أن النبي ﷺ هو الذي كنّاه ... وكذا يُقال لكنية كلّ من المُحمّدين ابن أبي بكر وابن سعد ... أبو القاسم، وأنَّ أباءهم كنّوهم بذلك»[٢].

كما تعقب ابن حجر الاستدلال بحديث عائشة ﷺ بأنه إن كان محفوظًا فيحتمل أن يكون قبل النهي[٣].

---

(١) تهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- (ص: ٣٩٠، ٤٠٥-٤٠٦).

(٢) فتح الباري (١٤/ ٦٥).

(٣) فتح الباري (١٤/ ٦٦).

كما تعقّب القاضي عياض هذا الطريق، فقال: «وذهب الطبري إلىٰ أنَّ هذا ليس بنسخ، وإنما كان من النبي ﷺ علىٰ جهة الندب لا علىٰ الإيجاب.

قال القاضي: وهذا لا يخلّصه من النسخ؛ فإنَّ الندب حكم مِن أحكام الشرع، وإذا نهىٰ عن شيء لذلك ثم أباحه، فقد نسخ حكمه من الندب والكراهة إلىٰ حكم الجواز والإباحة»(١).

قلتُ: يرد عليه أنَّ النهي باقٍ، إنما انصرف عن ظاهره وهو التحريم إلىٰ التنزيه والكراهة، لدليل وقرينة، فمُطلق المنع لم يرتفع، وليس ذلك بنسخ في الاصطلاح(٢).

كما تعقب الملا علي القاري هذا الطريق بقوله: «وهو خلاف الأصل في أن النهي للتحريم، لاسيما وما يترتب عليه من الأذىٰ له ﷺ، ولو كان في بعض الأحيان من حياته، علىٰ أنه علل النهي بعلة دالة علىٰ اختصاص الاسم به حال وجوده»(٣).

قلتُ: وهنا صرفه عن ظاهره بالدليل والقرينة.

الطريق الثالث: التخصيص، ووجه ذلك: بحمل أحاديث النهي عن التكني بكنية النبي ﷺ علىٰ حال حياة النبي ﷺ، وأما بعد وفاته ﷺ فالأمر علىٰ الإباحة، واستدلّوا علىٰ ذلك بأدلّة، منها:

أولًا: حديث أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ فِي السُّوقِ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا أَبَا الْقَاسِمِ، فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ، فَقَالَ: إِنَّمَا دَعَوْتُ هَذَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «سَمُّوا بِاسْمِي، وَلا تَكَنَّوْا بِكُنْيَتِي»(٤).

---

(١) إكمال المُعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض (٧/ ٩).

(٢) انظر: البحر المُحيط، للزركشي (٥/ ١٩٥).

(٣) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٩/ ٩).

(٤) أخرجه البخاري (حديث ٢١٢٨)، ومسلم (حديث ٢١٨٧).

قال القُرطبي: «وهذه حالة تُنافي الاحترام، والتعزير المأمور به، فلما كانت الكنايةُ بأبي القاسم تُؤدّي إلىٰ ذلك نهىٰ عنها. ويتأيّد هذا المعنىٰ بما نُقل: أنَّ اليهود كانت تُناديه بهذه الكناية إزراءً، ثم تقول: لم أعنك. فحسم الذريعةَ بالنهي . . . وعلىٰ هذا المعنىٰ، فيكون النهي عن ذلك مخصوصًا بحياته. وقد ذهب إلىٰ ذلك بعضُ أهل العلم»[١].

ومِن هذا المعنىٰ -وهو احترام النبي ﷺ وتعزيره- استُدلّ أيضًا بقوله تعالىٰ: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ [النور: ٦٣]، مِن أنه يجب توقير النبي ﷺ وتخصيصه بالبر والإكرام، وأن يتميز في حقوقه مِن غيره، فلا يُنادىٰ باسمه، ولكن يُعظّم ويُوقّر، فيُقال: يا نبي الله، يا رسول الله، ومِن هذا أنه لا يُنادىٰ بكنيته ﷺ في حياته غيره[٢].

ثانيًا: حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ أَرَأَيْتَ إِنْ وُلِدَ لِي بَعْدَكَ وَلَدٌ أُسَمِّيهِ بِاسْمِكَ، وَأُكَنِّيهِ بِكُنْيَتِكَ؟ قَالَ: «نَعَمْ»[٣].

فقوله: «بعدك» يدل علىٰ أنَّ الإذن بذلك بعد وفاته ﷺ، والنهي في حال حياته[٤].

ثالثًا: تسمية جماعة كثيرة من السلف أولادهم بمحمدٍ، مع تكنيتهم بأبي القاسم، مما يدلّ علىٰ أنهم قد فهموا من النهي الاختصاص بحياته ﷺ؛ لِما فيه من الإيذاء له ﷺ، وبعد وفاته ﷺ يكون هذا المعنىٰ قد زال[٥].

وهذا هو اختيار الإمام مالك:، قال حميدُ بنُ زَنجويَه في كتاب «الأدب»: «سألتُ ابن أبي أُويس: ما كان مالكٌ يقولُ في الرجل يَجمعُ اسمَ

(١) المُفهم لما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٥/٤٥٦).
(٢) ذكره القاضي عياض في إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٧/٨)، والتُّورِبِشْتي في الميسر في شرح مصابيح السنة (٣/١٠٣٩)، وبنحوهما القرطبي في المُفهم (٥/٤٥٦).
(٣) تقدم تخريجه ص: (٦٤٧).
(٤) انظر: المُفهم لما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٥/٤٥٧)، وفتح الباري (١٤/٦٥).
(٥) ذكره النووي في الأذكار (ص٤٨٠).

النبي ﷺ وكنيته؟ فأشار إلىٰ شيخٍ جالس معنا فقال: هذا محمدُ بنُ مالك. سَمّاه محمدًا، وكنَّاه أبا القاسم. وكان يقول: إنما نُهي عن ذلك في حياة النبيِّ ﷺ كراهيةَ أن يُدعىٰ أحدٌ باسمه أو كُنيته فيلتفتَ النبيُّ ﷺ، فأما اليومَ فلا بأس بذلك»(١).

وقال حميدُ بنُ زنجويَه: «إنما كَرِه أن يُدعىٰ أحدٌ بكُنيته في حياته، ولم يَكره أن يُدعىٰ باسمه؛ لأنه لا يكادُ أحدٌ يَدعو باسمه، فلما قُبض ذهب ذلك، ألا ترىٰ أنه أذن لعليٍّ رضي الله عنه إن وُلِد له ابنٌ بعده أن يجمعَ له الاسمَ والكنية، وأنَّ نفرًا من أبناء وُجوه الصحابة جمعوا بينهما، منهم محمد بن أبي بكر، ومحمد بن جعفر بن أبي طالب، ومحمد بن سعد بن أبي وقاص، ومحمد بن حاطب، ومحمد بن المُنتَشِر»(٢).

---

(١) نقله عنه: البيهقي في السنن الكبير (١٩/ ٤١١)، وأخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٣/ ٤٣).
وأسنده ابن شاهين في الناسخ والمنسوخ من الحديث (ص٣٨٠) عن أبي مُسهر بالتصريح بأنَّ هذا الشيخ الجالس هو ابنُ الإمام مالك بن أنس، واسمه: مُحمد.

(٢) نقله عنه: البيهقي في السنن الكبير (١٩/ ٤١١).
وانظر: المنتقىٰ شرح موطأ مالك، للباجي (٩/ ٤٥٦)، والمُعْلم بفوائد مسلم، للمازَرِي (٣/ ٨٤)، والمسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك، لابن العربي (٧/ ٥٤٨)، وإكمال المُعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض (٧/ ٧). ونقل ابن شاهين في الناسخ والمنسوخ من الحديث (ص٣٨٠) تسمية جماعة مِن المُحمّدين ممن اكتنوا بأبي القاسم.
قلتُ: نسب النووي في شرح صحيح مسلم (٥/ ١٤/ ١٢٧) إلىٰ الإمام مالك القول بالنسخ. وليس بصحيح؛ فإنَّ مَن نقل عنه النووي -وهو القاضي عياض- فرّق بين قول الإمام مالك، وبين مَن قال بالنسخ، وكذلك ابن المُلقن، والعيني.
وقد جاء علىٰ الصواب عند النووي في كتابه الأذكار، وروضة الطالبين، فنسب إلىٰ الإمام مالك تخصيص النهي بحياة رسول الله ﷺ، وإباحة التكني بأبي القاسم بعد وفاته ﷺ، مُطلقًا لمن اسمه محمد ولغيره.
وتابع النووي في عزوه -كما في شرح صحيح مسلم-: الطِّيبي، وعزاه إليه في آخر البحث.
[انظر: شرح صحيح مسلم (٥/ ١٤/ ١٢٧)، والأذكار (ص٤٧٩)، وروضة الطالبين وعمدة المفتين (٧/ ١٥)، وشرح مشكاة المصابيح، للطِّيبي (١٠/ ٣٠٨٣)، وتحفة المودود بأحكام المولود، =

واختار هذا الطريق الباجي[(١)]، وابن الجوزي -وحكاه رواية عن الإمام أحمد وصوّبها المرداوي في تصحيح الفروع-[(٢)]، والتُّورِبِشْتِي[(٣)]، والنووي[(٤)]، والملا علي القاري[(٥)].

وتعقّب البيهقي هذا الطريق فقال: «وهذا التخصيص بحياته، والاستدلالُ لمَن جمع بينهما بعد وفاته، من النوع الذي كان يقول الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: لا حُجة في قول أحدٍ مع النبي ﷺ، والله أعلم»[(٦)]، يُريد بذلك تقديم أحاديث النهي عن التكني بكنية النبي ﷺ، لكونها أصح وأكثر.

كما تعقب زكريا الأنصاري هذا الطريق عند الاستدلال بسياق حديث أنس رضي الله عنه، وسبب النهي الوارد فيه، فذكر أنه: «مُخالفٌ لقاعدة إنَّ العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب»[(٧)].

الطريق الرابع: حكاه ابن حجر عن بعض أهل العلم، ومال إليه، وهو مُركّبٌ من طريقين تقدما -الأول والثالث-، حاصله: أنَّ أحاديث النهي خاصة في حياته ﷺ مُطلقًا، وبعد حياته التفصيل، بمنع الجمع بين الكنية والاسم، وما عداه فمباح.

قال ابن حجر -في نهاية بحثه لأوجه الجمع-: «وفي الجملة أعدل المذاهب المذهب المُفصّل المحكي أخيرًا مع غرابته»[(٨)].

= لابن القيم (ص: ٢٠٣، ٢٠٦)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح، لابن الملقن (٣/ ٥٥٣)، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري (٢/ ٢٣٥)].

(١) المنتقىٰ شرح موطأ مالك، للباجي (٩/ ٤٥٦).

(٢) إعلام العالم بعد رسوخه بحقائق ناسخ الحديث ومنسوخه (ص٤٣٢)، والفروع مع تصحيحه (١٣/ ٦).

(٣) الميسر في شرح مصابيح السنة (٣/ ١٠٤٠).

(٤) الأذكار (ص٤٧٩)، وروضة الطالبين وعمدة المفتين (٧/ ١٦).

(٥) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٩/ ٩).

(٦) السنن الكبير (١٩/ ٤١١).

(٧) منحة الباري بشرح صحيح البخاري (١/ ٣٤٦).

(٨) هو المذهب الخامس بترتيبه في فتح الباري (١٤/ ٦٤، ٦٦).

المسلك الثاني: مسلك النسخ، وذلك بأنَّ أحاديث النهي كلها منسوخة، بحديث علي رضي الله عنه وما في معناه، وعليه فيُباح التكنّي بكنية النبي ﷺ، والتسمي باسمه ﷺ مُطلقًا، سواء علىٰ سبيل الجمع أو علىٰ سبيل الإفراد.

وهو اختيار القاضي عياض، وقال: «وهو قول أكثر السلف، وقول جماعة فقهاء الأمصار وجهور العلماء، وقد سمّىٰ جماعة ممن لا تنعد أبناءهم: محمدًا، وكنّوهم بأبي القاسم»(١).

وقوّاه القُرطبي ومال إليه، حيث قال: «ويتأيّد النسخ بما ثبت أنَّ جماعة كثيرة مِن السلف وغيرهم سمَّوا أولادهم باسمه، وكنَّوهم بكنيته جمعًا وتفريقًا. وكأنَّ هذا كان أمرًا معروفًا معمولًا به في المدينة وغيرها. فقد صارت أحاديثُ الإباحة أولىٰ؛ لأنها: إما ناسخةٌ لأحاديث المنع، وإما مُرجحة بالعمل المذكور، والله تعالىٰ أعلم»(٢).

وهو اختيار الصنعاني(٣).

وذكره ابن شاهين في الناسخ والمنسوخ، وقال -بعد ذكره لأدلة الإباحة-: «وهذا الحديث يُوجب أن يكون ناسخًا للأول؛ لأنَّ ولد الصحابة كُنوا بأبي القاسم، ولو كان الحديث علىٰ نهيه لَما كنّوا أولادهم بأبي القاسم، والله أعلم».

ثم نقل عن بعض التابعين كراهة ذلك، وقال: «وحديث النهي وطُرقه لا أعلم في أكثرها علة، والله أعلم»(٤). فكأنه تردد ولم يجزم بالنسخ.

وذكر هذا القول ابن الجوزي في الناسخ والمنسوخ وردّه، وضعّف

(١) إكمال المُعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض (٧/ ٨-٩).
(٢) المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/ ٤٥٨).
(٣) التنوير شرح الجامع الصغير (١/ ٦٢٣).
(٤) الناسخ والمنسوخ من الحديث (ص٣٨٠-٣٨١).

حديث عائشة رضي الله عنها[١]، ورجّح القول بتخصيص النهي حال حياته ﷺ، وحكاه رواية عن الإمام أحمد[٢].

كما تعقب الملا علي القاري هذا المسلك بقوله: «دعوىٰ النسخ ممنوعة؛ لأنها غير مسموعة، بل ينبغي أن يُقال: ينتفي الحكم بانتفاء العلة، والعلة في ذلك الاشتباه، وهو مُتعين في حال الحياة»[٣].

كما ردّ الطبري القول بالنسخ[٤].

قلتُ: مما يرد علىٰ كلام القاضي عِياض، من كون أكثر السلف علىٰ الأخذ بالإباحة، أنه لا يلزم من ذلك أنهم يقولون بالنسخ، بل قد يكون بوجه آخر من وجوه الجمع المُتقدمة.

كما أنه لا دليل بيّن علىٰ المُتقدّم من المُتأخر من الأخبار، والله تعالىٰ أعلم.

المسلك الثالث: مسلك الترجيح، وذلك بتقديم أحاديث النهي عن الكنية مُطلقًا علىٰ غيرها من الأخبار، لكونها أصحّ وأكثر.

وأصحاب هذا المسلك هم من أهل الفرقة الثانية من الطريق الأول في مسلك الجمع[٥]، وذكرتهم هناك لكونهم سلكوا مسلك الجمع، بين حديث النهي عن الكُنية مُطلقًا، وحديث عليّ رضي الله عنه في الجمع بين الكنية والاسم لابنه، بحمله علىٰ الخصوصية له دون ما سواه[٦]، وذكرتهم هنا لكونهم سلكوا مسلك الترجيح بين حديث النهي عن الكنية مُطلقًا، وحديث النهي عن الجمع بين الاسم والكنية، فرجّحوا الأول علىٰ الثاني.

---

(١) تقد تخريجه ص: (٦٤٩).

(٢) إعلام العالم بعد رسوخه بحقائق ناسخ الحديث ومنسوخه (ص٤٣٢).

(٣) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٩/٩).

(٤) تهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- (ص٤٠٦).

(٥) ص: (٦٥٧).

(٦) ص: (٦٤٧).

فمنهم: الإمام أحمد في رواية، والبيهقي، وابن القيم[١].

قال أبو يعلىٰ -في سياق نقل الرواية عن الإمام أحمد-: «نقل علي بن سعيد[٢]، وقد سأله عن حديث النبي ﷺ: «تسمّوا باسمي ولا تكنّوا بكنيتي»، هو أن يجمع بين اسمه وكُنيته أو ينفرد بأحدهما؟ فقال: أكثر الحديث: «تسمّوا باسمي، ولا تكنّوا بكنيتي». فظاهر هذا جواز الاسم ومنع الكنية، وكذلك نقل حنبل وصالح الكراهة للكنية»[٣].

وقال البيهقي -بعد ذكره لحديث النهي عن الجمع بين الاسم والكنية-: «أحاديث النهي علىٰ الإطلاق أكثر وأصحُّ طريقًا»[٤]. ثم قال -بعد حديث عائشة رضي الله عنها في إباحة الجمع بين الاسم والكنية-: «أحاديث النهي عن التكنّي بأبي القاسم علىٰ الإطلاق أصحُّ من حديث الحَجَبي هذا وأكثر، فالحكم لها دونه...»[٥].

وفي معرفة السنن والآثار ضعّف البيهقي حديث علي رضي الله عنه بالانقطاع، وضعف إسناد حديث عائشة رضي الله عنها، وقال: «وأحاديث النهي عن التكنّي بكنيته علىٰ الإطلاق من الأحاديث الثابتة الصحيحة التي لا تُعارض بأمثال هذا»[٦].

---

(١) انظر: مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابن أبي الفضل صالح (مسألة ١٦٧١)، والمسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، لأبي يعلىٰ (٣/ ١٣٦)، والآداب، للبيهقي بعد (حديث ٥١٦، ٥١٩)، والسنن الكبير بعد (حديث ١٩٣٥٤، ١٩٣٥٥، ١٩٣٥٨)، ومعرفة السنن والآثار (١٤/ ٧٦، ٧٩)، وزاد المعاد (٢/ ٤١٥).

(٢) هو أبو الحسن علي بن سعيد بن جرير بن ذكْوان النسائي، نزيل نيسابور، محدث مشهور صاحب رحلة، وكان متقنًا من جلساء أحمد بن حنبل. مات سنة ٢٥٧هـ. [انظر: تهذيب الكمال (٢٠/ ٤٤٧)، وتهذيب التهذيب (٣/ ١٦٥)].

(٣) انظر: مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابن أبي الفضل صالح (مسألة ١٦٧١)، والمسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، لأبي يعلىٰ (٣/ ١٣٦).

(٤) السنن الكبير بعد (حديث ١٩٣٥٥)، ومعرفة السنن والآثار (١٤/ ٧٩).

(٥) السنن الكبير بعد (حديث ١٩٣٥٨).

(٦) معرفة السنن والآثار (١٤/ ٧٩).

وقال ابن القيم: «والصواب أنَّ التسمِّي باسمه جائزٌ، والتكنِّي بكُنيته ممنوعٌ منه، والمنع في حياته أشدُّ، والجمعُ بينهما ممنوعٌ منه، وحديثُ عائشة غريبٌ[١] لا يُعارَض بمثله الحديثُ الصحيح، وحديث عليّ رضي الله عنه في صحته نظرٌ، والترمذيُّ فيه نوع تساهل في التصحيح، وقد قال عليّ: إنها رخصةٌ له، وهذا يدل علىٰ بقاء المنع لمن سواه، والله أعلم»[٢].

ولم أُسمّي غيرهم لكوني لم أقف للبقية من أهل الفرقة الثانية علىٰ كلام عن حديث النهي عن الجمع بين الاسم والكنية، إنما وجدتُ أنهم أخذوا بحديث النهي عن الكنية مُطلقًا، وقدّموه علىٰ غيره، والله تعالىٰ أعلم.

الخلاصة:

أنه بأيّ مسلك مِن مسلك الجمع، والنسخ، والترجيح، يندفع الإشكال، ولله الحمد.

وعند النظر في هذه المسالك، وطرق الجمع، وتعددها واختلافها، يتبيّن من ذلك شدّة الإشكال الواقع في الأخبار، فأحاديث تنهىٰ نهيًا عامًا، وأخرىٰ علىٰ صفة مخصوصة، وأخرىٰ تدلّ علىٰ الإباحة، ولهذا فإنَّ ابن القيم حينما ذكر مسالك أهل العلم في دفع الإشكال في كتابه «تحفة المودود» لم يرجح بينها، وختم قائلًا: «وللكراهة ثلاثة مآخذ:

أحدها: إعطاء معنىٰ الاسم لغير مَن يصلح له، وقد أشار النبي ﷺ إلىٰ هذه العلة، بقوله: «إنما أنا قاسمٌ، أَقْسِمُ بينكم». فهو يقسمُ بينهم ما أمر ربُّه تعالىٰ بقسمته، لم يكن يقسم كقسمة الملوكِ الذين يُعطون مَن شاؤوا ويَحْرِمون مَن شاؤوا.

---

(١) تقدم تخريجه ص: (٦٥٠) وأنه لا يثبت.

(٢) زاد المعاد (٢/ ٤١٥).

والثاني: خشية الالتباس وقتَ المخاطبة والدعوة، وقد أشار إلىٰ هذه العلة في حديث أنس المُتقدم حيث قال الدَّاعي: لم أعنكَ، فقال: «تسمَّوا باسمي، ولا تكنّوا بكنيتي».

والثالث: أنَّ في الاشتراك الواقع في الاسم والكنية معًا زوالَ مصلحةِ الاختصاص والتمييزِ بالاسم والكنية، كما نهىٰ أن يَنْقُشَ أحدٌ علىٰ خاتمه كنقشه.

فعلىٰ المأخذ الأول: يُمنع الرجل من كُنيته في حياته وبعد موته.

وعلىٰ المأخذ الثاني: يختص المنع بحال حياته.

وعلىٰ المأخذ الثالث: يختص المنع بالجمع بين الكنية والاسم دون إفراد أحدهما.

والأحاديث في هذا الباب تدور علىٰ هذه المعاني الثلاثة، والله أعلم»[١].

وأخذ ابن القيم بأسلم الطرق وأحوطها فرجح في «زاد المعاد» القول بالنهي عن التكنّي بكنية النبي ﷺ مُطلقًا، أخذًا بأحاديث النهي العامة الصحيحة المتفق عليها، وما عداها مِن الأخبار فدونها في الصحة، وخبر عليٍّ مُحتمل الثبوت، وإن ثبت فمحمول علىٰ الخصوصية، هذا ما قرره هناك[٢].

قلتُ: وهذا القول قويّ، وفيه أخذٌ بالسلامة والاحتياط، ولهذا فإنَّ ابن أبي جمرة حينما أشار إلىٰ تقوية الطريق الثالث -وهو تخصيص النهي بحال حياته ﷺ-، إلا أنه رجع فرجح القول بالمنع من الكنية مُطلقًا، لكونه ظاهر الأحاديث الصحيحة، وقال: «فإنه أبرأ للذمّة، وأعظم للحُرمة»[٣].

---

(١) تحفة المودود بأحكام المولود (ص٢٠٧-٢٠٨).

(٢) زاد المعاد، لابن القيم (٢/ ٤١٥).

(٣) بهجة النفوس (٢/ ٦٧٨). ونقله ابن حجر في فتح الباري (١٤/ ٦٦) وذكر أنه أشار لتقوية مذهب الجمع بين الاسم والكنية، ثم رجع لمذهب المنع من الكنية مُطلقًا، وظاهر كلامه في الشرح تقوية ما ذُكر أعلاه.

لكن يُشكل علىٰ هذا القول: ثبوت تسمية جماعة من السلف في زمن الصحابة ﭫ بمحمّدٍ، والتكنيّ بأبي القاسم، بمحضَرٍ من المهاجرين والأنصار، فلم يُنكر ذلك عليهم منهم مُنكر، كما ذكره الطبري(١)، وقد ورد ذكر بعضهم فيما تقدم في كلام حميد بن زنجويَه حيث قال: «ألا ترىٰ أنه أذن لعليٍّ ﭬ إن وُلِد له ابنٌ بعده أن يجمعَ له الاسمَ والكنية، وأنَّ نفرًا من أبناء وُجوه الصحابة جمعوا بينهما، منهم محمد بن أبي بكر، ومحمد بن جعفر بن أبي طالب، ومحمد بن سعد بن أبي وقاص، ومحمد بن حاطب، ومحمد بن المُنتَشِر»(٢).

وهذا العمل من الصحابة ﭫ، وهكذا مَن بعدهم من الأئمة، لا يُمكن تجاهله، بل له حظٌّ من النظر والاعتبار، فيُمكن أن يُقال: إنَّ هذا مبنيٌّ علىٰ الخلاف في الأخذ بالأخبار الواردة -كما تقدم في المسالك والطرق المُتقدمة-، وأنَّ الخلاف في هذه المسألة قديم.

أو يُقال: إنَّ عملهم يدلّ علىٰ فهمهم من النهي الوارد أنه محمول علىٰ التنزيه والأدب، كما هو اختيار الطبري.

خاصة مع استصحاب الأصل في الأسماء والكنىٰ، وهو الإباحة، وأنَّ القياس جواز التسمي باسم النبي ﷺ، والتكنّي بكنيته ﷺ، جمعًا أو إفرادًا، إلا أنه عندما ورد النص بالمنع، كان حديث عليّ ﭬ، وعمل الصحابة ﭫ

---

(١) تهذيب الآثار -تحقيق علي رضا- (ص٣٩٠، ٤٠٦).

(٢) نقله عنه: البيهقي في السنن الكبير (١٩/ ٤١١)، ونقل ابن شاهين في الناسخ والمنسوخ من الحديث (ص٣٨٠) تسمية جماعة ممن اكتنوا بأبي القاسم.

وانظر: تهذيب الكمال، للمزي (٢٤/ ٥٤١)، (٢٥/ ٣٤، ٢٥٨)، والإصابة، لابن حجر (ترجمة ٨٣٣١، ٧٨٠٠،) في تكنية محمد بن أبي بكر بأبي القاسم، بابنه القاسم، وتكنية محمد بن جعفر بذلك، وكذلك محمد بن سعد، ومحمد بن حاطب، وأما محمد بن المنتشر فلم أقف له علىٰ ترجمة، إلا أنَّ هؤلاء كلهم ذكرهم ابن أبي خيثمة في تاريخه نقلًا عن أبيه زُهير بن حرب (٢/ ٩٢) ممن تكنّىٰ بأبي القاسم من المُحمّدين.

-مجموع ذلك-، قرينة صالحة لصرف النهي من التحريم إلىٰ التنزيه؛ تأدّبًا مع النبي ﷺ، ومراعاة لجناب توقيره وتعظيمه ﷺ.

والكراهة حكم شرعيّ يدل في الأصل علىٰ المنع -بمعنىٰ أنَّ المكروه مطلوب الترك- إلا أنه دون التحريم في الرتبة والجزم، وعدم ترتب الوعيد أو الذم علىٰ فعله، إنما يُمدح تاركه(١).

وعلىٰ هذا فإنَّ أقوىٰ المسالك: مسلك الجمع والترجيح، وأقوىٰ طرق الجمع: الفرقة الثانية من الطريق الأول، ثم الطريق الثاني، ثم الطريق الثالث، والله تعالىٰ أعلم(٢).



(١) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٣٨٢)، والبحر المُحيط، للزركشي (١/ ٣٥٨).

(٢) وثمّة أقوالٌ أخرىٰ حكاها الطبري ومَن بعده في المسألة، منها: النهي عن التكني بأبي القاسم والتسمية بالقاسم مطلقًا، سدًا لذريعة التكني به. ومنها: النهي عن التسمي باسم النبي ﷺ، وقد حُكم عليه بالشذوذ، لمخالفته الإجماع علىٰ جواز ذلك.

[انظر: تهذيب الآثار، للطبري -تحقيق علي رضا- (ص: ٣٩٣، ٤٠٤)، وإكمال المُعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض (٧/ ٨-٩)، والمفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/ ٤٥٧-٤٥٨)، وتحفة المودود بأحكام المولود (ص٢٠٢- ٢٠٦)، وزاد المعاد، كلاهما لابن القيم (٢/ ٤١٣-٤١٥)].

المبحث الخامس

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب الدعاء

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ من قوله: «**يستجاب لأحدكم ما لم يعجل، يقول: دعوت، فلم يُستجب لي**».

المطلب الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في رفع اليدين في الدعاء.

المطلب الأول

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ من قوله: «يستجاب لأحدكم ما لم يعجل، يقول: دعوت، فلم يُستجب لي»

الحديث المُشكل:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «يُسْتَجَابُ لأَحَدِكُمْ مَا لَمْ يَعْجَلْ، يَقُولُ: دَعَوْتُ فَلَمْ يُسْتَجَبْ لِي»(١).

وفي لفظ آخر عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «لا يَزَالُ يُسْتَجَابُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِإِثْمٍ، أَوْ قَطِيعَةِ رَحِمٍ، مَا لَمْ يَسْتَعْجِلْ». قِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ مَا الاسْتِعْجَالُ؟ قَالَ: «يَقُولُ: قَدْ دَعَوْتُ وَقَدْ دَعَوْتُ، فَلَمْ أَرَ يَسْتَجِيبُ لِي. فَيَسْتَحْسِرُ عِنْدَ ذَلِكَ، وَيَدَعُ الدُّعَاءَ»(٢).

المُعارض:

قوله تعالىٰ: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠].

الدليل الحسيّ: أنَّ الرجل قد يدعو، فلا يُستجاب له، وإن لم يكن وقع منه الاستعجال الذي ذُكر في الحديث -من كونه هو ما يُمنع به العبد الإجابة-(٣).

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٦٣٤٨)، ومسلم (حديث ٢٨٣٤).

(٢) أخرجه مسلم (حديث ٢٨٣٤).

(٣) كما ذكره الطحاوي في شرح مشكل الآثار (٢/ ٣٣٥).

وجه الإشكال:

اشتمل هذا المطلب علىٰ إشكالين:

الإشكال الأول: أنَّه ثبت عن النبي ﷺ تقييد إجابة الدعاء بعدم الاستعجال، إلا أنه يُخالف ذلك في الظاهر ما ورد في القرآن مِن أنَّ الله جل وعلا أطلق الإجابة لكل دعاء[١]، بدون تقييد بشيء ما، فأورث ذلك للناظر إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

الإشكال الثاني: أنَّه ثبت عن النبي ﷺ تقييد إجابة الدعاء بعدم الاستعجال، إلا أنه يُخالف ذلك في الظاهر المحسوس من واقع أحوال الناس؛ أنَّ منهم مَن يدعو بشيء مع عدم الاستعجال، ولا يُستجاب له، فأورث ذلك للناظر إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر الإشكال الأول: الخطّابي[٢]، وابن عبد البر[٣]، والكرماني[٤]، وابن تيمية[٥]، وابن أبي العز[٦].

وذكر الإشكال الثاني: الطحاوي، وابن حجر[٧].

---

(١) وعبر بعض أهل العلم في طرق الجمع عن الإطلاق بالعموم، وعن التقييد بالتخصيص، وهذا وارد عن بعضهم -كما ذكره ابن العربي-، لكون الإطلاق شبيه بالعموم، ونظيرٌ له، وأيضًا التقييد شبيه بالتخصيص ونظيرٌ له.

[انظر: الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل (١/ ٢٥٧)، والمحصول في أصول الفقه، لابن العربي ص: (١٠٨)].

(٢) شأن الدعاء (ص٧١-٧٢).

(٣) التمهيد (٧/ ٢٢١).

(٤) الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (٢٢/ ١٤٦).

(٥) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٩٢-١٩٦).

(٦) شرح العقيدة الطحاوية (٢/ ٦٩٤-٧٠٠).

(٧) شرح مشكل الآثار (٢/ ٣٣٤)، وفتح الباري (١٤/ ٢٧٧).

دفع الإشكال:

الإشكال الأول:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال مسلك الجمع، ولهم في ذلك طريقان:

الطريق الأول: تخصيص عموم الآيتين، بحديث أبي هريرة ﵁، فالآيتان من العام المخصوص، وعليه فعموم الإجابة مُخصوص بما إذا لم يعجل الداعي.

ومما استُدلَّ به علىٰ ذلك:

قوله تعالىٰ: ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ﴾ [الأنعام: ٤١]. فدلّ علىٰ أنَّ الإجابة ليست علىٰ عمومها، بل مخصوصة بالمشيئة، ومنها ما جاء بيانه في حديث أبي هريرة ﵁ بما إذا لم يعجل الداعي.

ذكر هذا الطريق الخطابي، وابن عبد البر، والطوفي، والكرماني(١).

الطريق الثاني: أنَّ الآيتين علىٰ عمومهما، إلا أنَّ الإجابة فيهما مُجملة، جاء بيانها في حديث أبي هريرة ﵁، وحديث أبي سعيد ﵁ الآتي.

ووجه ذلك: أنَّ الدعاء سببٌ مقتضٍ لنيل المطلوب(٢)، والسببُ له

---

(١) انظر: شأن الدعاء ص: (٧٢)، والتمهيد (٧/ ٢٢١)، والإشارات الإلهية، للطوفي (١/ ١٩٦)، والكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (٢٢/ ١٤٦).

وعبر الكِرماني عن العموم والخصوص بالإطلاق والتقييد، وهذا وارد عن بعض أهل العلم، كما تقدم عند حاشية ص: (٦٧٨).

وذكر الخطّابي أنَّ إجابة الدعاء من العام الذي أُريد به الخصوص، كما دلّت عليه الآية في تعليق الإجابة بالمشيئة، مما يدلّ علىٰ أنه علىٰ نوعٍ خاصٍّ من الإجابة، وبصفة معلومة.

(٢) قال ابن تيمية: «والصواب: ما عليه الجمهور من أن الدعاء سبب لحصول الخير المطلوب، أو غيره، كسائر الأسباب المقدرة والمشروعة، وسواء سمي سببًا أو جزءًا من السبب أو شرطًا، فالمقصود هنا واحد ... فمبدأ الأمور من الله، وتمامها علىٰ الله، لا أن العبد نفسه هو المُؤثّر في الرب، أو في ملكوت الرب، بل الرب سبحانه هو المؤثّر في ملكوته، وجاعل دعاء عبده سببًا لما يريده سبحانه من القضاء ...». اقتضاء الصراط المستقيم (ص٤٦٩).

شروط وموانع، فإذا حصلت شروطُه، وانتفت موانعُه، حصلَ المطلوبُ، وإلا فلا يحصلُ ذلك المطلوب، بل قد يحصل غيره.

وحديث أبي هريرة ﵁ دلّ علىٰ أحد الموانع وهو الاستعجال، فمتىٰ تحققت الشروط، وانتفت الموانع، كانت الإجابة علىٰ الوجه الذي جاء في حديث أبي سعيد الخُدْريّ ﵁، ولفظه: عن النبيّ ﷺ، أنه قال: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَدْعُو بِدَعْوَةٍ لَيْسَ فِيهَا إِثْمٌ وَلا قَطِيعَةُ رَحِمٍ، إلا أَعْطَاهُ اللهُ بِهَا إِحْدَىٰ ثَلاثٍ: إِمَّا أَنْ يُعَجِّلَ لَهُ دَعْوَتَهُ، وَإِمَّا أَنْ يَدَّخِرَهَا لَهُ فِي الآخِرَةِ، وَإِمَّا أَنْ يَصْرِفَ عَنْهُ مِنَ السُّوءِ مِثْلَها»، قَالُوا: إِذَنْ نُكْثِرُ يَا رَسولَ اللهِ؟ قَالَ: «اللهُ أَكْثَرُ»(١).

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف (حديث ٣١١٢٨)، وعبدُ بن حُميد كما في المُنتخب من مسنده (حديث ٩٣٧)، والبخاري في الأدب المفرد (حديث ٧١٠)، والبيهقي في الدعوات الكبير (حديث ٣٨٠)، وفي شعب الإيمان (حديث ١٠٩٠)، والحاكم في المستدرك (حديث ١٨٤٠) -وقد جمعه الحاكم مع طريق علي بن الجعد وهو علىٰ وجه آخر مرسل كما سيأتي-، وقاضي المارستان أبو بكر في مشيخته -أحاديث الشيوخ الثقات- (حديث ١٦٣) مِن طريق أبي أسامة، عن علي بن علي الرِّفاعِيّ، عن أبي المُتوكّل النَّاجيّ، عن أبي سعيد الخُدْريّ ﵁، به، نحوه.

وقد اختُلف في الحديث علىٰ أبي أسامة، فما تقدم هو الوجه الأول.

والوجه الثاني: رواه محمد بن عُبيد الصابوني، عن أبي أُسامة، عن ابن عوف، عن سليمان التيمي، عن أبي الصديق الناجي، عن أبي سعيد ﵁، به، نحوه.

أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (حديث ١٠٩٠)، وعبد الواحد المقدسي في الترغيب في الدعاء (حديث ٢٢) مِن طريق محمد بن عُبيد الصابوني، به -في المطبوع عند المقدسي: ابن عون، مكان: ابن عوف-، نحوه.

فخالف الصابوني جماعة من أصحاب حمّاد بن أُسامة ممن تقدم ذكرهم؛ كأبي بكر بن أبي شيبة -كما في مصنّفه وعند عبدُ بن حُميد-، وإسحاق بن إبراهيم بن نصر -شيخ البخاري-، ومحمد بن يزيد أبي هشام -كما عند الحاكم والبيهقي وقاضي المارستان-، وهؤلاء جماعة وفيهم مِن الثقات: أبو بكر بن أبي شيبة ثقة حافظ، وقد تابعه إسحاق بن إبراهيم بن نصر، قال ابن حجر فيه: صدوق، لكنّ البخاري احتج به في صحيحه في مواضع متعددة، وأما الصابوني هذا فلم أقف علىٰ ترجمة له، إلا أني وجدت فيمن اسمه: محمد بن عُبيد، ويروي عن أبي أُسامة: محمد بن عُبيد الحِمَّاني، كما ذكره ابن حجر في كتابه في الألقاب، وقال فيه في التقريب: مقبول. =

. . . .

= وبالجملة فإنَّ البيهقي شك في حفظ الصابوني هذا فقال: «إن كان حفظه هذا الصابوني، ولا أُراه حفظه»، ثم روىٰ الوجه الذي رواه الجماعة من أصحاب أبي أُسامة، وهو الوجه الأول، وقال: «هذا هو الصحيح عن أبي أُسامة، عن علي بن علي، وروايته عن ابن عوف خطأ، والله تعالىٰ أعلم». ثم إنَّ أبا أُسامة تُوبع علىٰ الوجه الأول كما سيأتي.

وبهذا تبيّن رجحان الوجه الأول عن أبي أُسامة، عن علي بن علي الرِّفاعِيّ، عن أبي المُتوكّل النَّاجيّ، عن أبي سعيد الخُدْريّ ﷺ، به، نحوه.

[انظر: شعب الإيمان (٢/ ٣٧٨)، وإكمال تهذيب الكمال (٢/ ٧٥)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٣٥٧٥، ٣٣٣، ٦١١٩)، ونزهة الألباب في الألقاب، لابن حجر (ترجمة ٥٨٠)].

المتابعات لأبي أُسامة:

أخرج الحديث: أحمد (حديث ١١١٣٣)، والبزار -كما في كشف الأستار عن زوائد البزار، للهيثمي- (حديث ٣١٤٤)، مِن طريق أبي عامر.

وأبو يعلىٰ (حديث ١٠١٩)، وأبو القاسم البغوي كما في الجعديات (حديث ٣٤٠٦)، والطبراني في الدعاء (حديث ٣٦)، وابن شاهين في الترغيب في فضائل الأعمال (حديث ١٤٢)، وأبو طاهر المخَلِّص في المخلِّصيات (حديث ١١٠٠)، وابن بِشْرَانَ في أماليه (حديث ٤٠٠)، وأبو نُعيم في حلية الأولياء (٦/ ٣١١) مِن طريق شيبان بن فَرُّوخ الحَبَطيّ.

والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ٨٨٢)، والطبراني في الدعاء (حديث ٣٧)، وأبو نُعيم في حلية الأولياء (٦/ ٣١١-٣١٢) مِن طريق جعفر بن سُليمان.

أربعتهم (أبو أُسامة، وأبو عامر، وشيبان، وجعفر) عن علي بن علي الرِّفاعِيّ، عن أبي المُتوكّل النَّاجيّ، عن أبي سعيد الخُدْريّ ﷺ، به، نحوه.

وخالف الأربعة -أبو أُسامة، وأبو عامر، وشيبان، وجعفر-: علي بن الجعد، فرواه عن علي بن علي الرِّفاعِيّ، عن أبي المُتوكّل النَّاجيّ قال: قال رسول الله ﷺ، نحوه.

أخرجه علي بن الجعد -كما في الجعديات- (حديث ٣٤٠٥) عن علي الرفاعي، به مرسلًا، نحوه.

قال أبو القاسم البغوي: «لم يُجاوز به علي أبا المُتوكّل».

قال أبو نُعيم في الحلية (٦/ ٣١١): «غريب مِن حديث أبي المُتوكّل، تفرد برفعه عن علي -فيما أعلم- شيبان، ورواه علي بن الجعد، عن علي مرسلًا».

قلتُ: وصدق ﷺ، فلقد أحسن من انتهىٰ إلىٰ ما سمِع، فهذا ما بلغه أن مَن رواه موصولًا شيبان وحسب، ولذا أعلّه.

وتقدم أنَّ الحديث لم يتفرد به شيبان، بل قد تُوبع عليه مِن جماعة مِن الثقات كحماد بن أبي أُسامة، وأبي عامر، وجعفر الضُّبَعيّ. =

. . . .

= وبهذا يُعلم أنَّ الوجه الأول أرجح، لأمور:
أولًا: أنَّ رواته أكثر.
ثانيًا: أنَّ منهم أئمة ثقات، حمّاد بن أُسامة أبو أُسامة، ثقة ثبْت، وعبد الملك بن عمرو العَقَدي أبو عامر، ثقة، وجعفر بن سليمان الضُّبَعيّ، صدوق، وشيبان بن فَرّوخ الحَبَطيّ الأُبُلِّيّ، صدوق.
فهؤلاء باجتماعهم أوثق وأثبت مِن علي بن الجعد الجَوْهري وإن كان ثقة ثبْتًا.
[انظر: تقريب التهذيب (ترجمة ١٤٨٧، ٤١٩٩، ٩٤٢، ٢٨٣٤، ٤٦٩٨)].
ثالثًا: أنه تفرد به علي بن الجعد بخلاف الوجه الأول.
رابعًا: أنَّ شيخهم -مدار الحديث-: عليّ الرِّفاعِيّ قد تُوبع علىٰ الوجه الأول -الموصول-.
أخرجه البزار -كما في كشف الأستار عن زوائد البزار، للهيثمي- (حديث ٣١٤٣)، والطبراني في الدعاء (حديث ٣٥) مِن طريق سعيد بن بَشير، عن قتادة، عن أبي المُتوكّل، عن أبي سعيد ﷺ، أنَّ رسول الله ﷺ . . . نحوه.
قال البزار -بعده-: «تفرد به سعيد، وهو عندي صالح، ليس به بأس، حسن الحديث، حدّث عنه عبد الرحمن بن مهدي».
وإسناد هذا الحديث بالوجه الأول -من طريق أبي أُسامة ومن تابعه- صحيح.
فشيخ ابن أبي شيبة: أبو أُسامة، قال ابن حجر: «ثقة ثبْت ربما دلّس». وقد تابعه: أبو عامر العَقَدي -شيخ أحمد- وهو ثقة، وتابعه أيضًا غيره كما تقدم.
وشيخ حماد وأبو عامر: علي بن علي بن نِجَاد الرِّفاعِيّ، قال ابن حجر: «لا بأس به». قلت: تُكلّم فيه لأجل القول بالقدر، وكان عابدًا، وقد وثّقه وكيع وابن معين وأبو زُرْعة، وغيرهم حسّن حاله وأنه لا بأس به، فأقل أحواله أنه صدوق، والله أعلم.
ثم إنّه قد تُوبع مِن قتادة، وهو ثقة ثبْت.
وإسناده إلىٰ قتادة صحيح، فشيخ الطبراني: أبو زُرْعة الدمشقي عبد الرحمن بن عمرو، ثقة حافظ.
وشيخ أبي زُرعة: محمد بن بكّار بن بلال العامليّ، قال فيه أبو حاتم: صدوق.
وشيخ العامليّ: سعيد بن بَشير الأزدي، اختُلِف فيه كثيرًا، والأقرب أنه صدوق حسن الحديث، ومَن تكلّم فيه بسبب تهمته بالقدر، علىٰ أنه نفاها بعضهم، ولهذا قال ابن عدي فيه: «ولا أرىٰ بما يُرْوىٰ عن سعيد بن بَشير بأسًا، ولعلّه يهم في الشيء بعد الشيء ويغلط، والغالب علىٰ حديثه الاستقامة، والغالب عليه الصدق».
وشيخ سعيد: قتادة، وتقدم.
وشيخ قتادة وعلي الرِّفاعِيّ: علي بن داود أبو المُتوكّل النّاجي، مُتفق علىٰ ثقته كما قال الذهبي، وروايته عن أبي سعيد ﷺ احتجّ بها الجماعة. =

. . . .

= وبهذا يتبين صحّة الحديث مِن طريق علي بن علي الرِّفاعِيّ وقتادة، كلاهما عن أبي المُتوكّل النَّاجيّ، عن أبي سعيد الخُدْريّ ﷺ، به، نحوه.

[انظر: الجرح والتعديل (٧/ ٢١١)، والكامل في ضعفاء الرجال (ترجمة ٨٠٦)، وتهذيب الكمال (٢٠/ ٤٢٥)، (٢١/ ٧٢)، (١٠/ ٣٤٨)، وسير أعلام النبلاء (٥/ ٩)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٤٧٧٣، ٥٥١٨، ٣٩٦٥، ٤٧٣١)].

وللحديث شاهد مِن حديث عُبادة بن الصامت ﷺ.

أخرجه الترمذي (حديث ٣٨٧٤)، وعبدالله بن الإمام أحمد في زوائد المسند (حديث ٢٢٧٨٥)، والشاشي في مسنده (حديث ١٣٠١) مِن طريق عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان الدمشقي، عن أبيه، عن مكحول، عن جُبير بن نُفير، عن عُبادة بن الصامت ﷺ، عن رسول الله ﷺ، نحوه -إلا أنه ذكر أمرين مما يُعطىٰ، ولم يذكر ادّخارها له في الآخرة-.

وقد وقع في إسناد الشاشي: زيادة عبد الرحمن بن جُبير، بين مكحول وجُبير، ولعله خطأ في المطبوع، أو أنها وهم، فلم يُذْكر لمكحول رواية عن عبد الرحمن بن جُبير، إنما عن أبيه جُبير، ومكحول روىٰ عن أنس من الصحابة ﷺ.

كما أنه تُوبع ثابت الدمشقي بدون الواسطة بين مكحول وجُبير:

أخرجه الطبراني في الدعاء (حديث ٨٦) مِن طريق مسلمة بن علي، عن زيد بن واقد، وهشام بن الغاز، كلاهما عن مكحول، عن جُبير، عن عُبادة ﷺ، به، نحوه.

وطريق الطبراني ضعيف جدًا فيه: مسلمة بن علي الخُشَنيّ، متروك كما قال ابن حجر في تقريب التهذيب (ترجمة ٦٦٦٢).

وإسناد الحديث مِن طريق الترمذي وعبدالله بن أحمد: لا بأس به.

شيخ الترمذي: عبدالله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهْرام السَّمَرقندي، ثقة فاضل مُتقن.

وشيخ عبدالله بن أحمد: إسحاق بن منصور بن بَهْرام الكَوْسَج، ثقة ثبْت.

وشيخ السَّمَرقندي والكَوْسَج: محمد بن يوسف الفِرْيابي، ثقة فاضل.

وشيخ الفريابي: عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان العَنْسيّ، اختُلِف فيه كثيرًا، قال فيه ابن حجر: «صدوق يُخطيء ورُمي بالقدر وتغيَّر بأخَرَة»، ومِن أعدل الأقوال فيه: قول يعقوب بن شيبة: «اختلف أصحابنا فيه؛ فأما يحيىٰ بن معين، فكان يُضعِّفُه، وأما علي بن المديني فكان حسن الرأي فيه، وكان ابن ثوبان رجل صدق، لا بأس به، استعمله أبو جعفر والمهدي بعده علىٰ بيت المال، وقد حَمَل الناسُ عنه».

وشيخ عبد الرحمن: والده -ثابت بن ثوبان-، ثقة.

وشيخ ثابت: مكحول الشامي، ثقة فقيه كثير الإرسال مشهور، قاله ابن حجر. =

فاشتمل الحديث علىٰ بيان الإجابة، وذكر بعض الموانع منها، كما في قوله: «لَيْسَ فِيهَا إِثْمٌ وَلا قَطِيعَةُ رَحِمٍ»، وعليه فإنَّ كلَّ داعٍ -بتحقق الشروط[(١)]، وانتفاء الموانع-، لا يخلو عن الإجابة من هذه الأوجه الثلاثة[(٢)].

وهذا حاصل كلام جمع من أهل العلم؛ كالخطّابي، وابن عبد البر، والباجي، والطوفي، وابن تيمية، وابن القيم، وابن أبي العز[(٣)].

ومما استدلَّ به ابن عبد البر علىٰ أنَّ آية الإجابة علىٰ عمومها: ما رُوي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: «ما أخاف أن أُحرم الإجابة، ولكنّي أخاف أن

وشيخ مكحول: جُبير بن نُفير الحضرمي الحِمْصي، ثقة جليل، ولأبيه صُحبة.

فصحّ بهذا الخبر مِن هذا الطريق عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

قال الترمذي: «وهذا حديث حسنٌ غريبٌ صحيحٌ مِن هذا الوجه».

[انظر: تهذيب الكمال (١٧/ ١٢)، (٢٨/ ٤٦٤)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٣٤٣٤، ٦٤١٥، ٣٨٢٠، ٨١١، ٦٨٧٥، ٩٠٤)].

وللحديث شاهدٌ أيضًا مِن حديث جابر رضي الله عنه.

أخرجه أحمد (حديث ١٤٨٧٩)، والترمذي (حديث ٣٦٦٥) كلاهما عن قُتيبة بن سعيد، عن ابن لَهيعَة، عن أبي الزُّبير، عن جابر رضي الله عنه، به، نحوه -إلا أنه ذكر أمرين مما يُعطىٰ، ولم يذكر ادّخارها له في الآخرة-.

وفي إسناده ضعْفٌ؛ لأجل عبدالله بن لَهيعَة، لكنه يتقوىٰ بشواهده المُتقدمة.

[انظر: الكاشف (ترجمة ٢٩٣٤)، وتحرير تقريب التهذيب (ترجمة ٣٥٦٣)].

(١) انظر في ذكر شروط الدعاء: شأن الدعاء، للخطابي (ص٧٣)، والأذكار، للنووي (ص٦٣٦)، وفتح الباري، لابن حجر (١٤/ ٢٧٨)، وغذاء الألباب لشرح منظومة الآداب، للسفّاريني (٦/ ١٧٤، ١٨٧).

(٢) ومما ذكره الخطّابي في حال أنه لم يُجب إلىٰ عين ما سأل قال: «فإنّه يُعطىٰ سكينةً في نفسه، وانشراحًا في صدره، وصبرًا يَسهلُ معه احتمالُ ثِقَلِ الوارداتِ عليه، وعلىٰ كلِّ حالٍ، فلا يَعدَم فائدة دعائه، وهو نوعٌ من الاستجابة».
شأن الدعاء (ص٧٢).

(٣) انظر: شأن الدعاء (ص٧٢)، والتمهيد (٧/ ٢٢١)، والمنتقىٰ شرح موطأ مالك (٢/ ٤٣١)، والإشارات الإلهية، للطوفي (١/ ١٩٦)، واقتضاء الصراط المستقيم ص: (٤٥٧، ٤٦٩، ٤٧٥)، ومجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٩٢-١٩٦)، والداء والدواء ص: (٩، ٢٦-٢٩)، وشرح العقيد الطحاوية (٢/ ٦٩٨-٧٠٠).

أُحرم الدعاء»[(١)]. فالمعنىٰ أنَّ الإجابة حاصلة لا محالة إذا جاء الدعاء بتحقق الشروط وانتفاء الموانع.

وإذا قيل بأنّ الآيتين في إجابة الدعاء -من سورتي البقرة وغافر- علىٰ عمومهما، فيكون تأويل قوله تعالىٰ -بما يتوافق مع العموم-: ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ﴾ [الأنعام: ٤١]. المعنىٰ أنه يشاء، وأنه لا مُكْره له. ذكره ابن عبد البر[(٢)].

الخلاصة:

أنه بأيّ طريق من طريقي الجمع يندفع الإشكال، ولله الحمد، إلا أنَّ الطريق الثاني أقرب؛ لكون الأول فيه تخصيص للآيتين، وإن أمكن إبقاء العموم علىٰ عمومه بما لا يتعارض مع النص الخاص فهو أولىٰ، كما في الطريق الثاني، والله تعالىٰ أعلم.

الإشكال الثاني[(٣)]:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال مسلك الجمع، وحاصل ما قاله الطحاوي، وبنحوه ابن حجر[(٤)] -وهو راجع للطريق الثاني عند الجواب عن الإشكال الأول-:

---

(١) التمهيد (٧/ ٢٢٢)، ونقل ابن بطال هذا المعنىٰ عن بعض السلف أنه قال: «لأنا أشد خشيةً أن أحرمَ الدعاء مِن أن أحرم الإجابة، وذلك أن الله تعالىٰ يقول: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾، فقد أمر بالدعاء، ووعد بالإجابة، وهو لا يخلف الميعاد». شرح صحيح البخاري (١٠/ ١٠١).

(٢) التمهيد (٧/ ٢٢١).

(٣) الإشكال الثاني تقدم ذكره في أول المطلب وهو: أنَّه ثبت عن النبي ﷺ تقييد إجابة الدعاء بعدم الاستعجال، إلا أنه يُخالف ذلك في الظاهر المحسوس من واقع أحوال الناس؛ أنَّ منهم مَن يدعو بشيء مع عدم الاستعجال، ولا يُستجاب له، فأورث ذلك للناظر إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

(٤) انظر: شرح مشكل الآثار (٢/ ٣٣٤)، وفتح الباري (١٤/ ٢٧٧). وأيضًا: شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز (٢/ ٦٩٤-٧٠٠).

أنَّ حديث أبي هريرة ﷺ لم يُبيَّن فيه حقيقة الإجابة والمراد بها، وعليه فتُفسّر بحديث أبي سعيد ﷺ المُتقدم[١]، مِن كون الإجابة مِن الله تعالىٰ لمَن يدعوه بما يجوز له أن يدعوه به، يُعْطاها العبد لا محالة، غير أنها تتنوّع علىٰ وجهين، بعد أن يكون ما يدعوه به ليس بإثم، ولا بقطيعة رحم:

فتارة تقع بعين ما دعا به، فيُعلم ذلك، وتارة يُصْرف عنه مِن السوء ما هو خيرٌ له مما دعا، فلا يُعلمُ ذلك، لكنّ الإجابة كانت من الله جل وعلا.

قلتُ: ولم يذكر الطحاوي الوجه الثالث، وهو أنها تُدّخر له في الآخرة، لكونها لم تُذكر عنده في متن حديث أبي سعيد ﷺ -كما في المطبوع، مع أنه ذكر في أوله: «إلا بإحدىٰ ثلاث»-.

وكذلك ابن حجر، ولعله لكونه اعتمد علىٰ كلام الطحاوي.

وبهذا يُعلم أنَّ العبد إذا دعا كما يجب، بتحقق الشروط، وانتفاء الموانع -كما تقدم في الجواب عن الإشكال الأول-، فإنَّ الإجابة واقعة من الله جل وعلا كما وعد، وكون العبد لا يراها في بعض الأحيان، ذلك لأنَّ الإجابة غير محصورة بعين ما سأل، فقد يُصرف عنه من السوء مثلها، أو تُدّخر له في الآخرة، أو تخلّف شرط، أو وُجد مانعٌ، فدعواه أنّه قد دعا ولم ير أنه استُجيب له دعوىٰ علىٰ الغيب، بل قد يكون استُجيب له -إن كان دعا بما يجوز له أن يدعو به، بتحقق الشروط وانتفاء الموانع-، لكن بغير عين ما سأل، والله تعالىٰ أعلم.



(١) ص: (٦٨٠).

المطلب الثاني

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في رفع اليدين في الدعاء

الحديث المُشكل:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ لا يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي شَيْءٍ مِنْ دُعَائِهِ إِلا فِي الاسْتِسْقَاءِ، وَإِنَّهُ يَرْفَعُ حَتَّىٰ يُرَىٰ بَيَاضُ إِبْطَيْهِ(١).

المُعارض:

عَنْ أَبِي مُوسَىٰ الأشعريّ رضي الله عنه في قصّة مقتل أبي عامر الأشعريّ رضي الله عنه في غزوة أوْطَاس(٢)، وكان قد سأل أبا موسىٰ رضي الله عنه قبل موته أثناء إصابته، أن يطلب من النبي ﷺ أن يستغفر له، فلما رجع أبو موسىٰ رضي الله عنه، أخبر النبيَّ ﷺ خبر أبي عامر رضي الله عنه، وفيه أن أبا موسىٰ رضي الله عنه قَالَ: قُلْ لَهُ اسْتَغْفِرْ لِي، فَدَعَا

(١) أخرجه البخاري (حديث ١٠٤٠)، ومسلم (حديث ٩٠٢).

(٢) قال ابن حجر -عند وصف أوطاس-: «قال عياض: هو واد في ديار هوازن، وهو موضع حرب حنين انتهىٰ. وهذا الذي قاله ذهب إليه بعض أهل السير، والراجح أن وادي أوطاس غير وادي حنين، ويوضح ذلك ما ذكر ابن إسحاق أن الوقعة كانت في وادي حنين، وأن هوازن لما انهزموا صارت طائفة منهم إلىٰ الطائف، وطائفة إلىٰ بجيلة، وطائفة إلىٰ أوطاس، فأرسل النبي ﷺ عسكرًا مقدمهم أبو عامر الأشعري إلىٰ من مضىٰ إلىٰ أوطاس كما يدل عليه حديث الباب، ثم توجه هو وعساكره إلىٰ الطائف. وقال أبو عبيدة البكري: أوطاس واد في ديار هوازن، وهناك عسكروا هم وثقيف، ثم التقوا بحنين». فتح الباري (٩/٤٤٦-٤٤٧). والحاصل أنَّ أوطاس وادٍ بديار هوازن، وهي وقعة غير وقعة حُنين.

بِمَاءٍ فَتَوَضَّأَ، ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ فَقَالَ: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِعُبَيْدٍ أَبِي عَامِرٍ»، وَرَأَيْتُ بَيَاضَ إِبْطَيْهِ . . . الحديث[(١)].

وعن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَىٰ بَنِي جَذِيمَةَ، فَدَعَاهُمْ إِلَىٰ الإِسْلامِ، فَلَمْ يُحْسِنُوا أَنْ يَقُولُوا: أَسْلَمْنَا، فَجَعَلُوا يَقُولُونَ: صَبَأْنَا صَبَأْنَا، فَجَعَلَ خَالِدٌ يَقْتُلُ مِنْهُمْ وَيَأْسِرُ . . . حَتَّىٰ قَدِمْنَا عَلَىٰ النَّبِيِّ ﷺ فَذَكَرْنَاهُ، فَرَفَعَ النَّبِيُّ ﷺ يَدَهُ فَقَالَ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدٌ» مَرَّتَيْنِ[(٢)].

وبوَّب البخاري علىٰ هذين الخبرين -وقد ساقهما في هذا الموضع تعليقًا-: بابُ رفع الأيدي في الدعاء[(٣)].

وعَنْ عبدالله بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ رضي الله عنهما، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَلا قَوْلَ اللهِ ﷻ فِي إِبْرَاهِيمَ: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّي﴾ [إبراهيم: ٣٦]. وَقَالَ عِيسَىٰ عليه السلام: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨]. فَرَفَعَ يَدَيْهِ وَقَالَ: «اللَّهُمَّ، أُمَّتِي أُمَّتِي»، وَبَكَىٰ . . . الحديث[(٤)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أما رفع اليدين في الدعاء غير الاستسقاء فقد تواتر عن النبي ﷺ»، ثم ساق جملة مِن الأحاديث، منها ما تقدم وزاد عليها[(٥)].

وقد ذكر جمعٌ من المُحدّثين أنَّ مِن أنواع المتواتر المعنوي: أحاديث رفع اليدين في الدعاء[(٦)].

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٤٣٠٤)، ومسلم (حديث ٢٥٧٩).

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٤٣٢١).

(٣) قبل (حديث ٦٣٤٩).

(٤) أخرجه مسلم (حديث ١٩٢).

(٥) جامع المسائل، المجموعة الرابعة ص: (٨٩).

(٦) قال السيوطي في تدريب الراوي (٢/ ٧٥٥-٧٥٦): «ومنه ما تواتر معناه كأحاديث رفع اليدين في الدعاء، فقد ورد عنه ﷺ نحو مائة حديث فيه رفع يديه في الدعاء، وقد جمعتُها في جزء، لكنَّها =

وجه الإشكال:

أنه ثبت في حديث أنس ﷺ أنَّ النبي ﷺ لم يكن يرفع يديه في شيءٍ من دعائه إلا في حالة الاستسقاء دون غيرها مِن الأحوال، وقد ثبت عن النبي ﷺ ما يُخالف ذلك في الظاهر من كونه ﷺ رفع يديه حال دعائه في غير الاستسقاء، في أحوال متعددة ومتنوعة، مما أورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: ابن أبي شيبة(١)، والبخاري(٢)، والطبري(٣)،

= في قضايا مختلفة، فكل قضية منها لم تتواتر، والقدر المشترك فيها، وهو الرفع عند الدعاء تواتر باعتبار المجموع». وانظر: فتح الباري (١/ ٣٥٦)، والتحبير شرح التحرير، للمرداوي (٤/ ١٧٦١).

(١) في المُصنّف ترجم قبل (حديث ٣١٦٥٢): «الرجل يرفع يديه إذا دعا، مَن كرهه». وذكر فيه حديث أنس ﷺ وغيره، ثم الباب الذي يليه قال: «مَن رخّص في رفع اليدين في الدعاء».

(٢) ترجم في صحيحه علىٰ حديث أنس ﷺ بأربع تراجم، الأولىٰ: «باب رفع اليدين في الخُطبة» قبل (حديث ٩٤٢). والثانية: «باب رفع الناس أيديهم مع الإمام في الاستسقاء» قبل (حديث ١٠٣٩). والثالثة: «باب رفع الإمام يده في الاستسقاء» قبل (حديث ١٠٤٠). والرابعة: «باب رفع الأيدي في الدعاء» قبل (حديث ٦٣٤٩). فختم بهذا الباب وساق فيه الأخبار الدالة علىٰ رفع اليدين في الدعاء مُطلقًا.

وفي كتابه رفع اليدين في الصلاة ص: (١٣٨)، عند سياق كلامه عن مسألة رفع اليدين في الصلاة، تعرّض لمسألة رفع اليدين في الدعاء، وساق حديث أنس ﷺ بلفظ: «أنَّ النبي ﷺ كان يرفع يديه في الاستسقاء»، ثم ساق بعده جملة من الأحاديث الواردة في رفع اليدين في الدعاء، ثم قال -ص: (١٤٨)-: «هذه الأحاديث كلها صحيحة عن رسول الله ﷺ، لا يُخالف بعضُها بعضًا، وليس فيها تضادٌّ؛ لأنها في مواطن مختلفة». ثم ذكر حديث أنس ﷺ بلفظ موضع البحث: «ما رأيت النبيَّ ﷺ يرفع يديه في الدعاء إلا في الاستسقاء»، ثم قال: «فأخبر أنسٌ بما عنده وما رأىٰ من النبي ﷺ، وليس هذا بمُخالف لرفع الأيدي في أول التكبيرة». ومقصوده أنَّ خبر أنس ﷺ بهذا اللفظ، غاية ما فيه أنه أخبر بما بلغه من العلم، وقد بلغ غيره كما في أحاديث كثيرة أنَّ النبي ﷺ رفع يديه في الدعاء في غير الاستسقاء.

(٣) نقله عنه ابن بطال في شرح صحيح البخاري (١٠/ ١٠٤).

وابن بطَّال[١]، وابن الجوزي[٢]، والقرطبي[٣]، والتُّورِبِشْتِي[٤]، والنووي[٥]، وابن دقيق العيد[٦]، وابن العطّار[٧]، وابن تيمية[٨]، والكِرْماني[٩]، وابن رجب[١٠]، وابن المُلقن[١١]، وابن حجر[١٢]، والعيني[١٣]، والملا علي القاري[١٤].

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلكي الجمع، والترجيح، علىٰ النحو التالي:

المسلك الأول: مسلك الجمع، ولهم في ذلك ثلاثة طُرق:

الطريق الأول: حمل حديث أنس رضي الله عنه علىٰ صفة معينة من صفات رفع اليدين، فيكون المنفي في حديث أنس رضي الله عنه صفة مخصوصة في غير الاستسقاء:

---

(١) شرح صحيح البخاري (١٠/١٠١).
(٢) إعلام العالم بعد رسوخه بحقائق ناسخ الحديث ومنسوخه (ص: ٤٤٦).
(٣) المُفهم لما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم (٢/ ٥٤١).
(٤) المُيسر في شرح مصابيح السنة (١/ ٣٥٧)، (٢/ ٥١٧).
(٥) شرح صحيح مسلم (٢/٦/ ٢١٧).
(٦) إحكام الأحكام مع العُدّة (٤/ ٣٢٩).
(٧) العُدّة في شرح العُمدة (٢/ ٧٤٤).
(٨) جامع المسائل، المجموعة الرابعة ص: (٨٦، ٨٨).
(٩) الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (٦/ ١١٩).
(١٠) فتح الباري (٦/ ٢٩٩).
(١١) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢٩/ ٢٥٨).
(١٢) فتح الباري (٣/ ٣٨٥)، (١٤/ ٣٥٠).
(١٣) عمدة القاري (٧/ ٧٤)، (٢٢/ ٤٦٦)، وشرح سنن أبي داود (٥/ ١٧).
(١٤) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٥/ ١٢٦).

فإما أن تكون الصفة المخصوصة بالنفي: هي الرفع الشديد والبليغ -وتُسمّىٰ: الابتهال كما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية عن ابن عباس رضي الله عنهما[(١)]-.

ومما استدلّوا به: سياق حديث أنس رضي الله عنه ففيه: «وَإِنَّهُ يَرْفَعُ حَتَّىٰ يُرَىٰ بَيَاضُ إِبْطَيْهِ»[(٢)].

وأما رفع اليدين دون ذلك، بلا مُبالغة فمشروع كما دلَّ علىٰ ذلك الأخبار الأخرىٰ.

وهذا اختيار كثيرٌ من أهل العلم، كابن حِبان[(٣)]، والقرطبي، والتُّورِبِشْتِي، وابن المُلقن، والملا علي القاري، والصنعاني[(٤)].

وإما أن تكون الصفة المخصوصة بالنفي: مدّ اليدين، مع جعل بطونهما مما يلي الأرض.

وهذا اختيار البيهقي حيث قال -بعد أن ساق حديث أنس رضي الله عنه-: «وإنما أراد والله أعلم: كما يرفع في الاستسقاء. فإنه روىٰ حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس: أن النبي ﷺ استسقىٰ فأشار بظهر كفيه إلىٰ السماء[(٥)]. وفي

---

(١) جامع المسائل، المجموعة الرابعة ص: (٩٣-٩٤)، وقال: «فهذا الابتهال هو الذي ذكره أنس في الاستسقاء، ولهذا قال: كان يرفع حتىٰ يُرىٰ بياض إبطيه. وإنما يُرىٰ بياضُ الإبطين بالرفع الشديد، وهذا الرفع إذا اشتدَّ كان بطون يديه مما يلي وجهه والأرض، وظهورهما مما يلي السماء . . .».

(٢) أخرجه البخاري (حديث ١٠٤٠)، ومسلم (حديث ٩٠٢).

(٣) حيث ترجم علىٰ حديث أنس رضي الله عنه (حديث ٢٨٦٣): «ذكرُ ما يُستحبُ للمرء المُبالغة في الدعاء عند الاستسقاء»، وترجم عليه أيضًا -باللفظ الثاني وهو دون نفي الرفع في غير الاستسقاء- (حديث ٨٧٧): «ذكر الإباحة للمرء أن يرفع يديه عند الدعاء لله جل وعلا»، وترجم قبله، وبعده بما يدل علىٰ مشروعية رفع اليدين عند الدعاء مُطلقًا.

(٤) انظر: المُفهم لما أشكل مِن تلخيص كتاب مُسلم، للقرطبي (٢/ ٥٤١)، والمُيسر في شرح مصابيح السنة (١/ ٣٥٧)، وإحكام الأحكام مع العُدّة (٤/ ٣٢٩-٣٣٣)، وجامع المسائل، لابن تيمية المجموعة الرابعة ص: (٩٣)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢٩/ ٢٦٢)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٥/ ١٢٧).

(٥) هذه إحدىٰ روايات حديث أنس رضي الله عنه أخرجها أحمد (حديث ١٢٥٥٤).

رواية أخرىٰ عن حماد قال: فقال هكذا، ومد يديه وجعل بطونهما فيما يلي الأرض حتىٰ رأيتُ بياض إبطيه[(١)]»[(٢)]، وتابعه علىٰ هذا التأويل ابن ناصر الدين الدمشقي في رسالة له بعنوان: «الرد علىٰ مَن أنكر رفع اليدين في الدعاء»[(٣)].

فحاصل هذا الطريق أنَّ الرفع في الاستسقاء يُخالف غيره بأحد الوجهين المُتقدمين[(٤)].

إلا أنه أَورد ابن رجب علىٰ هذا الطريق إيرادًا، وهو أنه ثبت عن النبي ﷺ الرفع الشديد نحو الرفع المذكور في حديث أنس رضي الله عنه في الاستسقاء، في وقائع مُتعددة، منها ما تقدم في حديث أَبِي مُوسَىٰ الأشعريّ رضي الله عنه في قصّة مقتل أبي عامر الأشعريّ رضي الله عنه وفيه: ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ فَقَالَ: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِعُبَيْدٍ أَبِي عَامِرٍ»، وَرَأَيْتُ بَيَاضَ إِبْطَيْهِ . . . الحديث[(٥)].

وذكر ابن رجب غيرها من الوقائع[(٦)]، مما يقتضي عدم تخصيص الرفع الشديد أيضًا بالاستسقاء.

---

(١) هذه إحدىٰ روايات حديث أنس رضي الله عنه أخرجها أبو داود (حديث ١١٦١).

(٢) معرفة السنن والآثار (١٧٨/٥-١٧٩)، وذكر هذا الطريق ابن حجر في الفتح (٣٥١/١٤).

(٣) الرسالة الثامنة ضمن مجموع لرسائل لابن ناصر الدين، بتحقيق/ مشعل المطيري، نشر دار ابن حزم، ص: (٣٥١)، وكان مما قاله ابن ناصر الدين بعد ذكر التأويل المذكور: «والعجب من المُنكِر كيف تمسك بهذا الحديث المُؤوَّل، ويترك الأحاديث التي عليها المُعوَّل؟
أم كيف ذهل عن سنة النبي ﷺ التي ظهرت، وسارت في الأمة وانتشرت من أنه ﷺ كان إذا دعا رفع يديه . . . والأحاديث كثيرةٌ في معناه، ويكفي من ضَلَّ ما ذكرناه.
ولو لم يكن في ذلك إلا أن السلف فعلوه، واقتدىٰ بهم الخلف ونقلوه، وصار كالإجماع بين المسلمين فكيف يُنكر هذا الأمرُ الواضح المبين، ولعمري إن المُنكِرَ لهذا هو المُنكَرُ عليه، وفي سكوته عما لا يعلمه مَكْرُمَةٌ لديه». ص (٣٥٨-٣٦٢).

(٤) انظر: فتح الباري، لابن حجر (٣٥١/١٤).

(٥) أخرجه البخاري (حديث ٤٣٠٤)، ومسلم (حديث ٢٥٧٩).

(٦) فتح الباري، لابن رجب (٦/ ٣٠٠-٣٠٢).

كما ذكر هذا الإيراد أيضًا ابن حجر عند حديث أبي موسىٰ ﷺ، وذكر أنّ فيه ردًّ علىٰ من قال لا يرفع كذا إلا في الاستسقاء(١).

وأجاب ابن حجر عن هذا الإيراد فقال: «ولا يُعكّر علىٰ ذلك أنه ثبت في كل منهما: «حتىٰ يرىٰ بياض إبطيه». بل يُجمع بأن تكون رُؤية البياض في الاستسقاء أبلغ منها في غيره»(٢).

قلتُ: وهذا الجواب يرد عليه أنَّ الحد الفاصل بين ما هو أبلغ مما ما هو دونه عند رفع اليدين حتىٰ يُرىٰ بياض الإبط لا ينضبط، كما أنَّ حديث أنس ﷺ ليس فيه ما يُبين أنَّ الرفع كان أبلغ من غيره مما رفع فيه النبي ﷺ يديه في المواضع الأخرىٰ حتىٰ رُؤي بياض إبطيه.

وعليه فيبقىٰ الإيراد قائمًا.

كما أنَّ تخصيص النفي بصفة: مدّ اليدين، مع جعل بطونهما مما يلي الأرض، مُختلف في ثبوتها في الاستسقاء(٣)، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) فتح الباري (١٤/ ٣٥١).

(٢) فتح الباري، لابن حجر (١٤/ ٣٥١).

(٣) انظر: جامع المسائل، لابن تيمية المجموعة الرابعة ص: (٩٤، ٩٦)، وفتح الباري، لابن رجب (٦/ ٣٠٤-٣٠٩).

قال ابن تيمية: «من ظنَ أن النبي ﷺ في الرفع المعتدل جعلَ ظهرَ كفَّيْه إلىٰ السماء فقد أخطأ، وكذلك من ظنّ أنه قصدَ توجيهَ ظهرِ يَدَيْه إلىٰ السماء في شيء من الدعاء، فليس في شيءٍ من الحديث ما يدلُّ علىٰ أنه قصدَ جَعْلَ كفّيْه دُونَ بَطْنِهما إلىٰ السماء، ولا علىٰ أنه في الرفع المعتدل أشار بظهرهما إلىٰ السماء، بل الأحاديثُ المشهورة عنه تُبين أنّ سُنَّتَهُ إنما هي قصد توجيه بطن اليد إلىٰ السماء دون ظهرها إذا قصد أحدهما ... وبالجملة فهذا الرفع الذي استفاضتْ به الأحاديث، وهو الذي عليه الأئمة في دعاء الصلاة، وعليه عمل المسلمين من زمن نبيهم إلىٰ هذا التاريخ.

وأما حديث أنس فقد تقدم أنه لشدة الرفع انحنَتْ يدُه، فصار كفُّه مما يلي السماءَ لشدة الرفع، لا قصدًا لذلك، كما جاء أنه رفعَها حذَاءَ وجهه. وتقدم حديث أنس نفسه أنه رأىٰ رسول ﷺ يدعو بباطنِ كفَّيه وظاهرِهما، وتقدم حديث ابن عباس: الابتهالُ هكذا، ورفعَ يديه وجعل ظهورهما مما يلي وجهَه. فهذه ثلاثة أنواع في هذا الرفعِ الشديد رفع الابتهال، تارةً يذكر فيه أنَّ بطونَهما مما يلي وجهَه وهذا أشد، وتارةً يذكر هذا وهذا، فتبين بذلك أنه لم يقصد في هذا الرفع الشديد لا ظَهْرَ =

الطريق الثاني: حمل حديث أنس ﷺ علىٰ حالة معينة من أحوال رفع اليدين، ووجه ذلك: أن يكون المنفي في حديث أنس ﷺ رفع اليدين علىٰ المِنبر يوم الجمعة خاصّة -بالصفة الواردة- لغير الاستسقاء، دون التعرّض لرفع اليدين في غيرها من المواضع والأحوال، أو بمعنىٰ آخر: أنَّ السنة للخطيب يوم الجمعة عدم رفع اليدين في الدعاء لغير الاستسقاء.

وعليه فيكون مراد أنس ﷺ أنَّ النبي ﷺ لم يرفع يديه عند الدعاء علىٰ المنبر -خاصّة- إلا في حالة واحدة، وهي: الاستسقاء.

وهذا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية(١).

ومما استدلَّ به:

أولًا: حديث عُمَارَةَ بْنِ رُؤَيْبَةَ ﷺ، أنه: رَأَىٰ بِشْرَ بْنَ مَرْوَانَ عَلَىٰ الْمِنْبَرِ رَافِعًا يَدَيْهِ. فَقَالَ: «قَبَّحَ اللهُ هَاتَيْنِ الْيَدَيْنِ، لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ مَا يَزِيدُ عَلَىٰ أَنْ يَقُولَ بِيَدِهِ هَكَذَا». وَأَشَارَ بِإِصْبَعِهِ الْمُسَبِّحَةِ(٢).

= اليد ولا بَطْنَها، لأن الرفع يرتفع وتَبقَىٰ أصابعُها نحوَ السماء مع نوع من الانحناءِ الذي يكون فيه هذا تارةً وهذا تارةً. وأما إذا قصد توجيهَ بطن اليد أو ظهرها فإنما كان توجه بطنها، وهذا في الرفع المتوسط الذي هو رفعُ المسألة. فبهذا تآلَفُ الأحاديث ويَظهر السنةُ وتبيَّنُ المعاني المتناسبة». جامع المسائل، المجموعة الرابعة ص: (٩٦-٩٨).

وتعقب ابنُ رجب ابنَ تيمية فقال -بعد ذكره لصفات رفع اليدين في الدعاء-: «وقد تأوّل بعضُ المُتأخرين حديث أنسٍ علىٰ أنَّ النبيَّ ﷺ لم يقصد قلبَ كفَّيه، إنما حصلَ له من شدة رفع يديه انحناء بطونهما إلىٰ الأرض. وليس الأمر كما ظنّه، بل هو صفةٌ مقصودةٌ لنفسه في رفع اليدين في الدعاء»، ثم نقل عن جماعة من السلف، ومنهم حماد بن سلمة والحُميدي، وأنهم فعلوا هذه الصفة، ثم قال: «وحمّاد بن سلمة والحُميدي من أشدّ الناس تشددًا في السّنّة، وردًا علىٰ مَن خالفهما من الجهمية والمعتزلة ونحوهم». قلتُ: وهو ظاهر اختيار ابن خُزيمة. [انظر: صحيح ابن خُزيمة (قبل حديث ١٤٩٠)، وفتح الباري، لابن رجب (٦/٣٠٨)].

(١) جامع المسائل، المجموعة الرابعة ص: (٩٤)، حيث قال: «وقد يكون أنس أراد بالرفع علىٰ المنبر يومَ الجمعة . . .».

(٢) أخرجه مسلم (حديث ٨٧٨).

ثانيًا: حديث غُضَيْفِ بْنِ الْحَارِثِ الثُّمَالِيِّ، قَالَ: بَعَثَ إِلَيَّ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مَرْوَانَ، فَقَالَ: يَا أَبَا أَسْمَاءَ، إِنَّا قَدْ جَمَعْنَا النَّاسَ عَلَىٰ أَمْرَيْنِ. قَالَ: وَمَا هُمَا؟ قَالَ: رَفْعُ الأَيْدِي عَلَىٰ الْمَنَابِرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَالْقَصَصُ بَعْدَ الصُّبْحِ وَالْعَصْرِ، فَقَالَ: أَمَا إِنَّهُمَا أَمْثَلُ بِدْعَتِكُمْ عِنْدِي، وَلَسْتُ مُجِيبَكَ إِلَىٰ شَيْءٍ مِنْهُمَا. قَالَ: لِمَ؟ قَالَ: لأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «مَا أَحْدَثَ قَوْمٌ بِدْعَةً إِلا رُفِعَ مِثْلُهَا مِنَ السُّنَّةِ»، فَتَمَسُّكٌ بِسُنَّةٍ خَيْرٌ مِنْ إِحْدَاثِ بِدْعَةٍ(١).

ثالثًا: سياق حديث أنس ﷺ الطويل في قصّة الاستسقاء(٢).

قال شيخ الإسلام -بعد ذكر الأدلة-: «فقد أخبر أنسٌ في هذا الحديث الصحيح أنه لما استسقَىٰ بهم يومَ الجمعة علىٰ المنبر رفعَ يديه ورفعَ الناس أيديهم، وقد ثبت أنه لم يكن يرفع علىٰ المنبر في غير الاستسقاء، فيكون أنس ﷺ أراد هذا المعنىٰ، لا سيَّما وبعض بني أمية كانوا قد أحدثوا رَفْعَ الأيدي يومَ الجمعة، كما تقدم من حديث عبد الملك وبِشر بن مروان، وإنكار عُمارة بن رُؤَيْبَة وغُضَيْف بن الحارث عليهما مخالفةَ السنة، وأنسٌ أدرك هذا العصرَ فيكون هو أيضًا أخبر بالسنة التي أخبر بها غيرُه من أنّ النبي ﷺ لم يكن يرفع يديه -أي علىٰ المنبر- إلاّ في الاستسقاء.

---

(١) أخرجه أحمد (حديث ١٦٩٧٠)، والبزار -كما في كشف الأستار عن زوائد البزار، للهيثمي- (حديث ١٣١)، والطبراني (حديث ١٨/١٧٨) مِن طريق أبي بكر بن عبدالله بن أبي مريم الغسّاني، عن حبيب بن عُبيد الرَّحبي، عن غُضَيْف، به، نحوه -إلا أنَّ البزار والطبراني ذكراه بدون القصة-.
قال الهيثمي في مَجْمَع الزوائد (حديث ٨٩٢): «رواه أحمد والبزار والطبراني في الكبير، وفيه: أبو بكر بن عبدالله بن أبي مريم، وهو منكر الحديث».
وقال الشوكاني: «وفي إسناده ابن أبي مريم وهو ضعيف، وبقية وهو مدلس». نيل الأوطار (٣/ ٣٢٢).
قلتُ: وغُضَيْف مُختلفٌ في صُحبته كما قال ابن حجر في تقريب التهذيب (ترجمة ٥٣٦١).
علىٰ أنَّ ابن حجر جوّد إسناده في الفتح (١٧/ ١٣٦). وتقدم ما في إسناده، والله أعلم.

(٢) أخرجه البخاري (حديث ١٠٢٤، ١٠٤٢)، ومسلم (حديث ٩٠٣).

وهذا الوجه يُوافق الذي قبلَه[١]، ويُبين أن الاستسقاء مخصوصٌ بمزيدِ الرفع، وهو الابتهال الذي ذكره ابن عباس، فالأحاديث تَأتلفُ ولا تختلف»[٢].

قلتُ: نعم يُوافقه من وجه، ويزيد عليه من وجه آخر، فيُوافقه في تفسير حديث أنسٍ رضي الله عنه بالمُبالغة في رفع اليدين، ويزيد عليه بأنَّ مراد أنس رضي الله عنه نفي رفع اليدين عند الدعاء على المنبر خاصة -بالنسبة للخطيب- إلا في الاستسقاء، دون التعرّض لرفعهما في غير هذه الحال، فيكون رفعهما في غير خطبة الجمعة على الإباحة والاستحباب للأدلة الأخرى، والاقتصار على هذا المعنى أحسن، لما تقدم في الطريق الأول وما يرد عليه من إيرادات في تخصيص المُبالغة في رفع اليدين بالاستسقاء[٣].

الطريق الثالث: أنَّ كلَّ صحابي حدّث بما سمع، وسمع أحدهم مالم يسمعه الآخر؛ فيكون أنس بن مالك رضي الله عنه أخبر عمَّا حفظه وشاهده من حال النبي ﷺ، وذلك لا يستلزم نفي رُؤية غيره لرفع النبي ﷺ يده في الدعاء في غير الاستسقاء، ولهذا حفظَ غير أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه رفع يديه في الدعاء في مواطن وأحوال متعددة ومتنوعة.

وهذا اختيار البخاري[٤]، وابن الجوزي[٥]، وحكى هذا الطريق النووي، وابن رجب، وابن حجر، والعيني[٦].

---

(١) وهو ما تقدم بيانه في الطريق الأول ص: (٦٩٠).

(٢) جامع المسائل، المجموعة الرابعة (ص٩٣-٩٦).

(٣) ص: (٦٩٢).

(٤) رفع اليدين في الصلاة ص: (١٣٨-١٤٩).

(٥) إعلام العالم بعد رسوخه بحقائق ناسخ الحديث ومنسوخه (ص: ٤٤٧)، قال -بعد ذكره لحديث أنس رضي الله عنه، وما خالفه من الأخبار-: «فهذه الأحاديث تُثبت رفع اليدين، وحديث أنس يدل على أنه لم يحفظ رفع اليدين إلا في الاستسقاء، ومَن أثبت قُدّم على مَن لم يُثبت».

(٦) انظر: شرح صحيح مسلم، للنووي (٢/٦/٢١٧)، وفتح الباري، لابن رجب (٦/ ٣٠٠)، وفتح الباري، لابن حجر (٣/ ٣٨٦)، عمدة القاري (٧/ ٧٤)، وشرح سنن أبي داود، كلاهما للعيني (٥/ ١٧).

فالبخاري لمَّا ذكر في كتاب رفع اليدين في الصلاة: حديث أنس رضي الله عنه: «ما رأيت النبيَّ ﷺ يرفع يديه في الدعاء إلا في الاستسقاء»، قال: «فأخبر أنسٌ بما عنده وما رأىٰ من النبي ﷺ، وليس هذا بمُخالف لرفع الأيدي في أول التكبيرة»[1]. ومقصوده أنَّ خبر أنس رضي الله عنه بهذا اللفظ، غاية ما فيه أنه أخبر بما بلغه من العلم، وقد بلغ غيره كما في أحاديث كثيرة أنَّ النبي ﷺ رفع يديه في الدعاء في غير الاستسقاء، فلا حُجة في حديث أنس رضي الله عنه، والمُثبت مُقدّمٌ علىٰ النافي.

ولهذا اعتمد البخاري في صحيحه علىٰ الأخبار الدالة علىٰ مشروعية رفع اليدين في الدعاء مُطلقًا، حيث ترجم: «بَابُ رَفْعِ الأَيْدِي فِي الدُّعَاءِ. وَقَالَ أَبُو مُوسَىٰ الأَشْعَرِيُّ: (دَعَا النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ وَرَأَيْتُ بَيَاضَ إِبْطَيْهِ). وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: (رَفَعَ النَّبِيُّ ﷺ يَدَيْهِ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدٌ)» ثم ساق حديث أنس رضي الله عنه مختصرًا ومقتصرًا علىٰ أنَّ النَّبِيِّ ﷺ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّىٰ رُؤِيَ بَيَاض إِبْطَيْهِ[2]. قال ابن حجر -عن حديث أبي موسىٰ وابن عمر رضي الله عنهم-: «فيه وفي الذي بعده ردٌّ علىٰ مَن قال لا يرفع اليدين في الدعاء غير الاستسقاء أصلًا، وتمسك بحديث أنس...»[3]. ولم يترجم البخاري علىٰ معنىٰ حديث أنس رضي الله عنه بلفظ موضع البحث كما تقدم[4].

المسلك الثاني: مسلك الترجيح، ولهم في ذلك طريقان:

الطريق الأول: تقديم الأحاديث الكثيرة الصحيحة في إثبات رفع اليدين في الدعاء مُطلقًا -في الاستسقاء وغيره-، علىٰ حديث أنس رضي الله عنه، مع الترجيح بين ألفاظ حديث أنس رضي الله عنه بما ينفي التعارض بين الأخبار.

---

(١) رفع اليدين في الصلاة ص: (١٤٩).

(٢) صحيح البخاري قبل (حديث ٦٣٤٩)، والحديثان تقدم تخريجهما ص: (٦٨٧ ٦٨٨).

(٣) فتح الباري (١٤/ ٣٥١).

(٤) في حاشية ص: (٦٨٩) عند ذكر تراجم البخاري لحديث أنس رضي الله عنه موضع البحث.

وهذا المسلك هو ظاهر اختيار الطبري[(١)].

ونقل ابن حجر عن المنذري أنه قال: «وبتقدير تعذّر الجمع، فجانب الإثبات أرجح»، وعلّق ابن حجر عليه: «قلتُ: ولا سيّما مع كثرة الأحاديث الواردة في ذلك . . .»، ثم ساق جملة منها[(٢)].

ومما استدلَّ به الطبري لهذا المسلك:

إعلال لفظ حديث أنس رضي الله عنه -موضع البحث-.

ووجه ذلك: أنَّه رواه بهذا اللفظ: سعيد بن أبي عَرُوبة، عن قتادة، عن أنس رضي الله عنه.

وهذا الطريق اشتمل علىٰ علّتين:

الأولىٰ: سعيد بن أبي عَرُوبة؛ إذ تغيّر عقله وحاله آخر عُمره[(٣)].

والثانية: المُخالفة، فقد خالف سعيدًا: شعبة في لفظه، حيث رواه عن قتادة، عن أنس رضي الله عنه، أنه قال: «كان رسول الله يرفع يديه حتىٰ يُرىٰ بياض إبطيه» بدون النص علىٰ نفي الرفع في غير الاستسقاء -وهذا الوجه الثاني-.

ثم قال الطبري: «ولا شك أنَّ شعبة أثبت مِن سعيد بن أبي عَرُوبة»[(٤)].

قلتُ: وطريق شُعبة هذا أخرجه مُسلمٌ في صحيحه[(٥)]، ولفظه: «رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي الدُّعَاءِ، حَتَّىٰ يُرَىٰ بَيَاضُ إِبْطَيْهِ».

---

(١) فيما نقله عنه ابن بطّال في شرح صحيح البخاري (١٠/ ١٠٤).

(٢) فتح الباري (١٤/ ٣٥١-٣٥٢).

(٣) قلتُ: وهذا صحيح، فقد اختلط وطالت مدة اختلاطه، وتكلّم النّقاد عن ذلك، وفرّقوا بين مَن سَمِع منه قبل الاختلاط وبعده، مع تفاصيل أخرىٰ ذكروها، ورواية سعيد هنا خرّجها الشيخان، ومعلوم ما عندهما من الانتقاء للروايات، وقد خرّج الشيخان له هذا الطريق عمّن سمِعَ منه قبل الاختلاط وهم يحيىٰ بن سعيد القطّان، ويزيد بن زُرَيْع، وعبد الأعلىٰ بن عبد الأعلىٰ.
[انظر: صحيح البخاري (حديث ١٠٤٠، ٣٥٦١)، ومسلم (حديث ٩٠٢)، وتهذيب التهذيب، لابن حجر (٢/ ٣٣)، والكواكب النيِّرات في معرفة مَن اختلط مِن الرُّواة الثقات (ص١٩٠)].

(٤) نقله عنه ابن بطّال في شرح صحيح البخاري (١٠/ ١٠٤).

(٥) أخرجه مسلم (حديث ٩٠٢).

وأما طريق سعيد بن أبي عَرُوبة فهو متفق عليه[١].

فأما البخاري فكما تقدم[٢] لم يأخذ بما دلّ عليه لفظ حديث أنس ﵁ في نفي رفع اليدين في غير الاستسقاء، لكونه وجهه بأنَّ أنسًا ﵁ حدث بما سمع، وسمع غيره رفع اليدين في غير الاستسقاء، ولهذا في صحيحه ترجم علىٰ الأخبار الدالة علىٰ مشروعية رفع اليدين في الدعاء مُطلقًا، ولم يترجم علىٰ معنىٰ حديث أنس ﵁ موضع البحث كما تقدم[٣].

حيث ذكر البخاري حديث أنس ﵁ مِن طريق ابن أبي عَرُوبة في موضعين، ولم يُترجم له بالمنع من رفع اليدين في غير الاستسقاء، فمرة قال: باب رفع الإمام يده في الاستسقاء، ومرة في المناقب: باب صفة النبي ﷺ[٤].

وأما مُسلمٌ فقد قدّم طريق شعبة علىٰ طريق سعيد بن أبي عَرُوبة.

وشعبة وسعيد بن أبي عَرُوبة مع هشام الدَّسْتوائي أثبت أصحاب قتادة، ومنهم مَن قدّم شعبة، ومنهم مَن قدّم سعيد بن أبي عَرُوبة[٥].

ومما يُقوي الوجه الذي رواه شُعبة عن قتادة -الوجه الثاني-:

أنَّ قتادة تابعه علىٰ الوجه الثاني: يحيىٰ بن سعيد الأنصاري، وشريك بن عبدالله بن أبي نَمِر، كما أخرجه البخاري[٦].

ومما يدلّ علىٰ ضبط شعبة للفظ الحديث عن قتادة، أنّه رواه عن ثابت بنحو الوجه الأول، وكأنه كان يشك في ثبوته مرفوعًا، ولهذا استثبت من ثابت:

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ١٠٤٠)، ومسلم (حديث ٩٠٢).

(٢) ص: (٦٩٧).

(٣) ص: (٦٩٧).

(٤) أخرجه البخاري (حديث ١٠٤٠، ٣٥٦١).

(٥) انظر: شرح علل الترمذي، لابن رجب (٢/ ٥٠٣).

(٦) أخرجه البخاري (حديث ٦٣٤٩).

أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ، وابن خُزيمة في صحيحه، والحاكم في المُستدرك، مِن طريق محمد بن بشّار، عن عبد الرحمن بن مهدي، عن شعبة: عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ ﷺ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ لا يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي شَيْءٍ مِنْ دُعَائِهِ إِلا فِي الاسْتِسْقَاءِ.

قَالَ شُعْبَةُ: فَقُلْتُ لِثَابِتٍ: أَنْتَ سَمِعْتَهُ مِنْ أَنَسٍ؟ قَالَ: سُبْحَانَ اللهِ، قُلْتُ: سَمِعْتَهُ مِنْ أَنَسٍ؟ قَالَ: سُبْحَانَ اللهِ[1].

قال النسائي -بعده-: «خالفه وهب بن جرير[2]» أي: خالف عبد الرحمن بن مهدي.

ثم ساق النسائي بسنده طريق وهب بن جرير، عن شُعبة، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ ﷺ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي الدُّعَاءِ حَتَّىٰ يُرَىٰ بَيَاضُ إِبْطَيْهِ.

قَالَ شُعْبَةُ: فَأَتَيْتُ عَلِيَّ بْنَ زَيْدٍ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ له، فَقَالَ: إِنَّمَا يُرِيدُ فِي الاسْتِسْقَاءِ. فَقُلْتُ لَهُ: أَسَمِعْتَهُ مِنْ أَنَسٍ؟ قَالَ: سُبْحَانَ اللهِ، قُلْتُ: أَسَمِعْتَهُ مِنْ أَنَسٍ؟ قَالَ: سُبْحَانَ اللهِ[3].

ثم ذكر النسائي أنَّ الحديث رُوي عن أنس ﷺ من طريق قتادة علىٰ الوجه الذي رواه ابن مهدي -وهو الوجه الأول-.

ويحتمل -والله أعلم- أنّ شعبة حفظ حديث أنس ﷺ مِن طريق قتادة بلفظ عامٍّ وهو رفع اليدين في الدعاء مُطلقًا دون تقييد ذلك بالاستسقاء، ودون نفي الرفع في غير الاستسقاء، فلما سمعه من ثابت بوجه مُختلف استثبت، كما يحتمل أنّه حينما استثبته لم يقنع بجواب ثابت، فرواه بعدُ كما في طريق

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٥٢٩)، وابن خُزيمة في صحيحه (حديث ١٤٨٩)، والحاكم في المُستدرك (حديث ١٢٣٧).

(٢) هو أبو العباس وهب بن جرير بن حازم بن زيد، الأزدي البصري، الحافظ. وُلد بعد ١٣٠هـ، ومات سنة ٢٠٦هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (٩/ ٤٤٢)].

(٣) أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ١٥٣٠).

وهب بن جرير، ولهذا فقد تُوبع وهبٌ علىٰ هذا الوجه من: أبي داود الطيالسي[١]، وعبد الصمد بن عبد الوارث[٢]، ويزيد بن هارون[٣]، ويحيىٰ بن أبي بُكير[٤].

وقد سُئل عثمان بن سعيد الدّارمي عن أصحاب شُعبة، فقيل له: «فأبو داود أحب إليك فيه أو ابن مهدي؟ قال: أبو داود أعلم به».

وقال مرة: «عبد الرحمن بن مهدي أحب إلينا في كل شيء، وأبو داود أكثر رواية عن شعبة»[٥].

وسأل أحمد بن سعيد الدارمي: أحمد بن حنبل عمَّن أكتب حديث شعبة؟ قال: «كنا نقول وأبو داود حي، يُكتب عن أبي داود، ثم عن وهب، أما أبو داود فللسماع، وأما وهب فللإتقان»[٦].

كما أنَّ أبا داود تُوبع من جماعة من الثقات.

وبهذا يتبين رجحان الوجه الثاني عن شعبة، عن ثابت.

وعليه فيكون الوجه الثاني عن شعبة -سواء من طريق قتادة، أو ثابت- أقوىٰ.

وتقدم أنَّ يحيىٰ الأنصاري وشريك تابعا قتادة علىٰ الوجه الثاني.

ومما يُقوي ترجيح الوجه الذي رواه شعبة -بغير لفظ نفي رفع اليدين في غير الاستسقاء-:

أنَّ أصل حديث أنسٍ رضي الله عنه في الاستسقاء حديثٌ طويل مشهور ومحفوظ

---

(١) أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده (حديث ٢١٦٠)، وعنه أحمد (حديث ١٣١٨٧).

(٢) أخرجه أحمد (حديث ١٣٢٥٧)

(٣) أخرجه ابن حبان في صحيحه (حديث ٨٧٧).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف (حديث ٣١٦٥٨).

(٥) انظر: شرح علل الترمذي، لابن رجب (٢/ ٥١٥).

(٦) إكمال تهذيب الكمال (٦/ ٥٤).

ومُخرّج في الصحيحين[١]، وفيه: قصّة الرجل الذي دخل على النبي ﷺ وهو يخطب على المنبر، وسأله الدعاء بطلب السُقيا من الله جل وعلا، إلى آخره. وليس فيه إلا الإخبار عن رفع النبي ﷺ يديه في هذا الدعاء، دون التعرض لنفي الرفع فيما عداه من الصور.

وعليه فيحتمل أنَّ مِن الرّواة مَن قد فهم التخصيص، فرواه بالمعنى، ومثل هذه الأحاديث الطويلة، يعرض لها من الاختصار والتصرف، ما لا يعرض لغيرها.

ومما يُبين أنَّ الحديث الطويل، هو أصل الروايات المختصرة من طريق ابن أبي عَرُوبة، وشعبة: أنَّ أنس بن مالك رضي الله عنه سُئل عن رفع اليدين، فاستدلّ على جوازه بهذا الحديث: كما أخرجه ابن أبي شيبة عن سَهْل بْن يُوسُفَ، عَنْ حُمَيْدٍ قَالَ: سُئِلَ أَنَسٌ رضي الله عنه: هَلْ كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَرْفَعُ يَدَيْهِ -يَعْنِي فِي الدُّعَاءِ-؟ فَقَالَ: نَعَمْ، شَكَا النَّاسُ إِلَيْهِ ذَاتَ جُمُعَةٍ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، قَحَطَ الْمَطَرُ وَأَجْدَبَتِ الأَرْضُ وَهَلَكَ الْمَالُ، قَالَ: فَرَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّىٰ رَأَيْتُ بَيَاضَ إِبْطَيْهِ[٢].

وفي لفظ عنده[٣] ساقه مطولًا بنحو حديث أنس رضي الله عنه المشهور الذي في الصحيحين وغيرهما.

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ١٠٢٤، ١٠٤٢)، ومسلم (حديث ٩٠٣).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف (حديث ٣١٦٥٧) عن سهل بن يوسف، عن حُميد، عن أنس رضي الله عنه، به، نحوه.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف (حديث ٣١٥٤٩، ٣٣٨٩٨) عن سهل بن يوسف.
وأحمد (حديث ١٢٠١٩) عن ابن أبي عَدِي.
وأحمد (حديث ١٢٩٤٩) عن عَبيدة بن حُميد.
وعبْدُ بن حُميد -كما في المنتخب من مسنده- (حديث ١٤١٧) عن يزيد بن هارون.
وابن خُزيمة في صحيحه (حديث ١٨٧٢) مِن طريق إسماعيل بن جعفر وخالد بن الحارث.
ستتهم (سهل، وابن أبي عَدِي، وعَبيدة، ويزيد، وإسماعيل، وخالد) عن حُميد، عن أنس رضي الله عنه، به، نحوه.
قلتُ: وإسناده صحيح، فشيخ ابن أبي شيبة: سهل بن يوسف الأنماطي، ثقة. =

كما أنَّ قصّة شعبة مع علي بن زيد بن جُدْعان -وهو معروف بضعفه[(١)]-، قد يُفهم منها أنَّ تخصيص رفع اليدين بالاستسقاء من فهم بعض الرّواة، وذلك أنَّ شعبة لمَّا حدَّث عليّ بن زيد بالحديث مُطلقًا، اعترض عليه ابن زيد فقال: «إِنَّمَا يُرِيدُ فِي الاسْتِسْقَاءِ». فرد عليه شعبة: «أَسَمِعْتَهُ مِنْ أَنَسٍ؟»، يعني هذا التخصيص، فلم يُحسن أن يُجيبه إلا بـ: «سُبْحَانَ اللهِ» مرتين، وكأنّه ليس عنده في ذلك شيء، إلا فهم ذلك من قصّة الحديث، وإلا لو كان عنده لأسنده له، وهذا مُحتمل، والله تعالىٰ أعلم.

ومما يُقوي هذا المسلك أنَّ الأحاديث المُثبتة لرفع اليدين أكثر، كما أنه يبعُد عن مثل أنس ﷺ لطول مُلازمته للنبي ﷺ، أن يفوت عليه رفع النبي ﷺ ليديه حال الدعاء في غير الاستسقاء.

وبهذا النظر يتبين قوّة القول بتعليل طريق سعيد ابن أبي عَروبة، إلا أنَّ اتفاق البخاري ومسلم علىٰ إخراجه في الصحيح، يوقع في النفس التردد بتعليله، ولذا يُمكن أن يُقال: إنَّ حديث أنس ﷺ، محفوظ بالوجهين، عن شعبة، وابن أبي عَروبة، ويكون أنسٌ ﷺ حدث بما حفظه، وحفظ غيره

= وشيخا أحمد: محمد بن إبراهيم بن أبي عَدِي، ثقة. وعَبيدة بن حُميد الحذّاء، صدوق كما قال ابن حجر.

وشيخ عبْدُ بن حُميد: يزيد بن هارون، ثقة متقن.

وشيخا ابن خُزيمة: إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير، ثقة ثبْت. وخالد بن الحارث بن عُبيد الهُجَيمي، ثقة ثبْت.

وشيخ ابن أبي عَدِي، وعَبيدة، ويزيد، وإسماعيل، وخالد: حُميد بن أبي حُميد الطويل، قال ابن حجر: ثقة مُدلّس.

وقد احتج الجماعة بروايته عن أنس ﷺ في مواضع متعددة.

[انظر: تهذيب الكمال (٧/ ٣٥٥)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٢٦٦٩، ٥٦٩٧، ٤٤٠٨، ٧٧٨٩، ٤٣١، ١٦١٩، ١٥٤٤)، وتحرير تقريب التهذيب (ترجمة ١٥٤٤)].

(١) هو علي بن زيد بن جُدعان القرشي التيمي البصري الأعمىٰ، عالم كبير، لكنه ضعيف في الحديث. مات سنة ١٣١هـ [انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٢٠٦)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٤٧٣٤)].

خلاف ما قال، كما هو اختيار البخاري، ويكون تأويل قصّة شعبة مع ثابت، وعليّ بن زيد حينما قال لهما شعبة: «أَسَمِعْتَهُ مِنْ أَنَسٍ؟»، يعني هذا التخصيص، فلم يُحسنا أن يُجيباه إلا بـ: «سُبْحَانَ اللهِ» مرتين، فالمعنىٰ: وهل يكون عن غير أنس رضي الله عنه، فالتسبيح منهما هنا للإثبات، والله تعالىٰ أعلم.

كما أنَّ فوت ذلك عن أنس رضي الله عنه ممكن، كما فات غيره من الصحابة رضي الله عنهم جملة من الأمور لم يحفظوها وحفظها غيرهم.

ووجه آخر أن يُقال: إنَّ أنسًا سُئل عن رفع اليدين في الدعاء -كما تقدم في طريق حُميد[1]-، وكان هذا السؤال عن ذلك حال الخطبة، فأجاب كما في الرواية المختصرة، ويكون مراده أنَّ رفع اليدين حال الدعاء في الخطبة إنما هو خاص بالاستسقاء، كما علمه أنس رضي الله عنه من روايته المطولة لحديث استسقاء النبي ﷺ في الخطبة.

وهذا الوجه يتفق مع الطريق الثاني من مسلك الجمع.

الطريق الثاني: الأخذ بظاهر حديث أنس رضي الله عنه، من تخصيص رفع اليدين حال الاستسقاء دون غيره من المواضع والأحوال، وأيضًا الأخذ بظاهر حديث عُمارة بن رُؤَيْبَةَ رضي الله عنه[2] من عدم رفع اليدين في الدعاء إلا بالإشارة بإصبعه السَّبّابة.

وهذا مروي عن جمع من السلف، كابن عمر رضي الله عنهما، وجُبير بن مُطعم رضي الله عنه، وشُريح، ومسروق، وابن المُسيَّب، وقتادة، وسعيد بن جُبير. كذا ذكرهم ابن جرير الطبري، ثم ذكر عن ابن عمر رضي الله عنهما خلاف ذلك[3].

---

(١) تقدم ص: (٧٠٢).

(٢) تقدم تخريجه ص: (٦٩٤).

(٣) نقله عنه ابن بطّال في شرح صحيح البخاري (١٠/ ١٠١-١٠٢)، وانظر: فتح الباري (١٤/ ٣٥٣) حيث نقل عن ابن عمر رضي الله عنهما رفع اليدين عند الدعاء، ووجه الأثر الذي رواه الطبري في خلاف ذلك، كما نقل عن مالك أن رفع اليدين في الدعاء ليس من أمر الفقهاء، وخصّ الرفع بالاستسقاء.

وهو اختيار أبي حاتم الرَّازي[١]، وابن خُزيمة[٢].

وقد ردّ الطبري هذا الطريق، بما تقدم[٣] في الطريق الأول من مسلك الترجيح، وبأنَّ ما ورد في حديث عُمارة رضي الله عنه إنما ورد في الخطيب حال الخُطبة، وهو ظاهر سياق الحديث، فلا معنىٰ للتمسك به في منع رفع اليدين في الدعاء، مع ثبوت الأخبار بمشروعيتها، وأيضًا فإنَّ الإشارة بالسّبّابة لا يُنافي رفع اليدين، بل هذا له حال، والآخر له حال[٤].

الخلاصة:

أنه بأيّ مسلك مِن مسلكي الجمع، والترجيح، يندفع الإشكال، ولله الحمد، إلا أنه إذا أمكن الجمع فالمصير إليه أولىٰ، ولهذا لمَّا حكىٰ النووي طُرق الجمع، قال: «ولا بدَّ من تأويله لِما ذكرناه»، أي: كثرة الأحاديث الدالة علىٰ مشروعية رفع اليدين في الدعاء[٥]، والطريق الثاني، والثالث، من طرق الجمع أقوىٰ من الأول، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) حيث أخذ أبو حاتم الرَّازي بعموم حديث أنس رضي الله عنه، من عدم رفع اليدين في الدعاء في غير الاستسقاء، كما دلّ علىٰ ذلك المناظرة التي جرت بينه وبين أبي زُرْعة الرَّازي في مسألة رفع اليدين في القنوت، قال القَاسِمُ بْنُ أَبِي صَالِحٍ: «سَمِعْتُ أَبَا حَاتِمٍ، يَقُولُ: قَالَ لِي أَبُو زُرْعَةَ: تَرْفَعُ يَدَيْكَ فِي الْقُنُوتِ؟ قُلْتُ: لا، فَقُلْتُ لَهُ: فَتَرَفُع أَنْتَ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَقُلْتُ: مَا حُجَّتُكَ؟ قَالَ: حَدِيثُ ابْنِ مَسْعُودٍ، قُلْتُ: رَوَاهُ لَيْثُ بْنُ أَبِي سُلَيْمٍ، قَالَ: حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ، قُلْتُ: رَوَاهُ ابْنُ لَهِيعَةَ، قَالَ: حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ، قُلْتُ: رَوَاهُ عَوْفٌ، قَالَ: فَمَا حُجَّتُكَ فِي تَرْكِهِ؟ قُلْتُ: حَدِيثُ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ لا يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي شَيْءٍ مِنَ الدُّعَاءِ إلا فِي الاسْتِسْقَاءِ. فَسَكَتَ». أخرجها الخطيب في تاريخ مدينة السلام (٢/ ٤١٩).

(٢) حيث قال بعد حديث أنس رضي الله عنه (حديث ١٨٧٤) -«لا يرفع في شيءٍ من دعائه إلا في الاستسقاء»-: «يُريد إلا عند مسألة الله ﷻ أن يسقيهم، وعند مسألة حبس المطر عنهم» أخذ ذلك من قصّة حديث أنس رضي الله عنه المطولة.

(٣) ص: (٦٩٨).

(٤) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطّال (١٠/ ١٠٣-١٠٤)، وفتح الباري (١٤/ ٣٥٢).

(٥) شرح صحيح مسلم (٢/ ٦/ ٢١٨).

المبحث السادس

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في آداب اللباس والهيئة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في رَفِيعِ اللِّبَاسِ ورثّه.

المطلب الثاني: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الثوب المُعصفر والأحمر والمُزعفر.

المطلب الثالث: مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في عموم النهي عن التحلي بالذهب.

المطلب الأول

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في رَفِيعِ اللِّبَاسِ ورثّه[(١)]

الحديث المُشكل:

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ الحارثي رضي الله عنه قَالَ: قال رسول الله ﷺ: «الْبَذَاذَةُ[(٢)] مِنَ الإِيمَانِ، الْبَذَاذَةُ مِنَ الإِيمَانِ، الْبَذَاذَةُ مِنَ الإِيمَانِ»[(٣)].

---

(١) قال ابن دُريد في جمهرة اللغة (١/ ٨٢): «ورثّ كل شَيْء: خسيسه. وَأكْثر مَا يسْتَعْمل فِيمَا يلبس أَو يفترش»، وقال قبلها: «رَثَّ الثوبُ وأَرَثَّ إذا أخلَقَ».

(٢) سيأتي بيان معناها ص: (٧٢١).

(٣) اختُلِف في إسناد هذا الحديث اختلافًا حمل بعض أهل العلم علىٰ عدم قبول الحديث، خاصة في سياق ذكر ما عارضه، وهو ابن عبد البر، حيث قال: «اختُلف في إسناد قوله: «البذاذةُ من الإيمان» اختلافًا يسقط معه الاحتجاج به، ولا يصح من جهة الإسناد». التمهيد (٢٢/ ٦٧١). مع أنه احتج بمعناه في موضع آخر من التمهيد (٢٢/ ٦٧٤).

والحديث مداره علىٰ عبدالله بن أبي أُمامة الحارثيّ، واختُلِف عليه، من وجهين:

الوجه الأول: رواه عنه صالح بن كَيْسان:

أخرجه أحمد في المسند (حديث ٢٤٤١٢) -كما في طبعة دار المنهاج من زوائد ابنه عبدالله علىٰ المسند، وقد ألحق في طبعة الرسالة (٣٩/ ٤٩٣)-، وفي الزهد (حديث ٣٠)، وعبدالله بن الإمام أحمد في السنة (حديث ٧٨٠)، والخلاّل في السنة (حديث ١٢٠١)، والبغوي في معجم الصحابة (حديث ١٦٣٢)، والقُضاعي في مسند الشهاب (حديث ١٥٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (حديث ٥٧٦٢) مِن طريق عبد الرحمن بن مهدي.

وأبو عبدالله محمد بن نَصْر المروزي في تعظيم قدْر الصلاة (حديث ٤٨٧)، وقِوام السُّنة في الترغيب والترهيب (حديث ١٣) مِن طريق أبي حُذيفة موسىٰ بن مسعود.

والرُّوْيَانِيّ في مسنده (حديث ١٢٧٣) مِن طريق أبي عامر العَقَدي. =

. . . .

= ثلاثتهم (ابن مهدي، وأبو حذيفة، وأبو عامر) عن زُهير بن محمد، عن صالح بن كَيْسان، عن عبدالله بن أبي أُمامة، عن أبيه أبي أُمامة ﷺ، به، نحوه.

واختُلِف في إسناده عن ابن مهدي:

فأخرجه الحاكم في المستدرك (حديث ١٨) عن أحمد بن جعفر القَطيعي، عن عبدالله بن أحمد، عن أبيه أحمد بن حنبل.

والبيهقي في الآداب (حديث ٢٤٥) مِن طريق أبي جعفر البَخْتَري الرَّزَّاز، عن عبد الرحمن بن محمد بن منصور.

كلاهما (أحمد، وعبد الرحمن) عن عبد الرحمن بن مهدي، به، إلا أنه قال: «صالح بن أبي صالح». مكان: «صالح بن كيسان».

قلتُ: والأقرب أنه: صالح بن كيسان -كما في الوجه الأول-؛ لأمور:

الأول: أنَّ ابن مهدي تُوبع علىٰ الوجه الأول -من كونه صالح بن كيسان- من أبي حذيفة وأبي عامر.

والثاني: أنَّ طريقي أحمد بن حنبل وعبد الرحمن بن منصور جاءا علىٰ الصواب -كما في الوجه الأول-.

فأما طريق أحمد جاء مِن طرق عنه في المسند، والزهد -من رواية ابنه عبدالله-، والسنة لعبدالله بن أحمد، والبيهقي في شعب الإيمان -من رواية محمد بن إبراهيم البوشنجي-، كلهم من طريق ابن مهدي، وفيه: عن صالح -يعني ابن كيسان- فورد مهملًا، وعيّنه أحد الرواة. وعند البغوي في معجم الصحابة -من رواية محمد بن علي الجوزجاني، عن أحمد، به -جاء معيّنًا: عن صالح بن كيسان.

وأما طريق عبد الرحمن بن محمد بن منصور، فقد جاء عند أبي جعفر البَخْتَري الرَّزَّاز كما في مجموع مصنفاته (حديث ٣٠٢) -وهو الطريق الذي أخرجه البيهقي في الآداب بالوجه الثاني- عن عبد الرحمن بن محمد بن منصور، به، وفيه: صالح بن كيسان، إلا أنّه في المطبوع سقط أبو أمامة ﷺ من الإسناد.

وأيضًا: أخرجه القُضاعي في مسند الشهاب (حديث ١٥٧) مِن طريق عبد الرحمن بن محمد بن منصور الحارثي، عن ابن مهدي، به، وجاء علىٰ الصواب: صالح بن كَيْسان.

والثالث: أنَّ زُهير بن محمد -شيخ ابن مهدي- تُوبع علىٰ الوجه الأول؛ فرواه سعيد بن سَلَمَة بن أبي الحُسام، عن صالح بن كيْسان، به، نحوه.

أخرجه الطبراني (حديث ٧٩٠)، وأبو أحمد الحاكم في الأسماء والكُنىٰ (٢/ ١٣) مِن طريق عبدالله بن رجاء، عن سعيد بن سَلَمَة، به، نحوه. =

. . . .

= **والرابع**: مما رجّح به الألباني الوجه الأول من كونه ابن كيْسان: أنه المذكور فيمن روىٰ عن عبدالله بن أبي أُمامة -شيخ صالح-، دون ابن أبي صالح.

[انظر: تهذيب الكمال (١٤/ ٣١١)، والسلسلة الصحيحة (حديث ٣٤١)].

وبهذا يتبيّن أن صواب الإسناد: عن زُهير بن محمد، عن صالح بن كَيْسان، عن عبدالله بن أبي أُمامة، عن أبيه أبي أُمامة الحارثي ﷺ، به، نحوه.

وقد تُوبع صالح بن كَيْسان من: أسامة بن زيد، ومحمد بن عمرو بن علقمة.

أخرجه ابن ماجه (حديث ٤١٥١) مِن طريق أيوب بن سُويَد.

وأبو أحمد الحاكم في الأسماء والكُنىٰ (٢/ ١٣) مِن طريق عبدالله بن المُبارك.

كلاهما (أيوب، وابن المُبارك) عن أُسامة بن زيد.

وأخرجه الرُّوْيَانِيّ في مسنده (حديث ١٢٧٤) عن أحمد بن يوسف، عن أبي عُبيد القاسم بن سلاّم، عن يزيد بن هارون، عن محمد بن عمرو.

كلاهما (أسامة، ومحمد) عن عبدالله بن أبي أُمامة الحارثيّ، عن أبيه، به، نحوه.

واختُلِف في إسناده عن محمد بن عمرو بن علقمة:

فخالف أبا عُبيد: محمد بن يحيىٰ الذُهلي، فرواه عن يزيد بن هارون، عن محمد بن عمرو، عن عبدالله بن أبي أُمامة مُرسلًا.

أخرجه محمد بن نصْر المروزي في تعظيم قدر الصلاة (حديث ٤٨٨) عن محمد بن يحيىٰ الذّهلي، به، نحوه.

وقد تُوبع الذُّهلي علىٰ هذا الوجه: فأخرجه هشام بن عمّار -كما في جزء لحديثه (حديث ٣)- عن سعيد بن يحيىٰ اللّخمي، عن محمد بن عمرو، عن عبدالله بن أبي أُمامة مُرسلًا.

قلتُ: يحتمل أنَّ الحمل في ذلك علىٰ محمد بن عمرو، فإنه كما قال ابن حجر: «صدوق له أوهام»، فيكون رواه علىٰ الوجهين، وهذا أولىٰ من تخطئة الثقات؛ كأبي عُبيد والذُّهلي. [تقريب التهذيب (ترجمة ٥٤٦٢، ٦٣٨٧)].

وعلىٰ هذا يكون الوجه الأول -كما رواه أبو عُبيد- أقرب؛ لكونه الموافق لرواية الثقات؛ كصالح بن كَيْسان.

والوجه الثاني عن عبدالله بن أبي أُمامة الحارثيّ:

خالف صالح بن كَيْسان وأُسامة بن زيد ومحمد بن عمرو -في الوجه الأقرب عنه-: محمد بن إسحاق بن يَسَار، فرواه عن عبدالله بن أبي أُمامة، عن عبدالله بن كعب بن مالك، عن أبي أُمامة، به، نحوه. =

. . . .

= أخرجه أبو داود (حديث ٤١١٣)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (حديث ١٦٦٤)، والبيهقي في الآداب (حديث ٢٤٦)، مِن طريق محمد بن سَلَمَة.
وابن أبي الدنيا في الخمول والتواضع (حديث ١٣٣)، وابن عبد البر في التمهيد (٢٢/ ٦٧١) مِن طريق عبّاد بن العوّام.
وأبو عبدالله محمد بن نَصْر المروزي في تعظيم قدْر الصلاة (حديث ٤٨٤)، وأبو يعلىٰ الموصلي -كما في إتحاف الخيرة المهرة، للبُوصيري (حديث ١٥٣)-، وابن عبد البر في التمهيد (٢٢/ ٦٧١) مِن طريق حمّاد بن سَلَمة -في المطبوع في إتحاف المهرة: حجاج، وهو تصحيف-.
ثلاثتهم (محمد، وعبّاد، وحماد) عن محمد بن إسحاق بن يَسَار، عن عبدالله بن أبي أُمامة، عن عبدالله بن كعب بن مالك، عن أبي أُمامة، به -إلا أنه في المطبوع من إتحاف الخيرة المهرة سقط من إسناد أبي يعلىٰ: أبو أُمامة ﷺ، وتسمية ابنه بالباهلي، وعند ابن أبي الدنيا وابن عبد البر: عن ابن كعب بن مالك، عن أبيه-، نحوه.
وقد اختُلف في إسناده عن محمد بن إسحاق:
فخالف الثلاثة -محمد، وعبّاد، وحماد-: سفيان بن عُيينة؛ فرواه عن محمد بن إسحاق، عن معبد بن كعب بن مالك، عن عمّته أو عن أُمّه أو عن أبيه، أنَّ النبي ﷺ قال: «تَعَلَّمْنَ يَا هَؤُلاءِ، إِنَّ الْبَذَاذَةَ مِنَ الإِيمَانِ».
أخرجه الحُميدي في مسنده (حديث ٣٦٠)، وابن أبي عمر العدني في الإيمان (حديث ٤٦)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (حديث ٣٣٩٦)، وأبو نُعيم في معرفة الصحابة (حديث ٨٠٩٧)، مِن طريق ابن عُيينة، به -عند الحُميدي: عن عمّه أو عن أُمّه، وعند ابن أبي عاصم وأبي نُعيم: عن أُمّه أو عن عمّته، وعند العدني: عن محمد بن كعب بن مالك، عن أبيه أو عن عمّه-، نحوه.
قلت: والوجه الأول أشبه بالصواب عن ابن إسحاق؛ لأمور:
الأول: أنَّ طريق ابن عُيينة وقع فيه الاختلاف؛ في شيخ ابن إسحاق، والتردد في شيخ شيخه، مما يدل علىٰ اضطراب فيه.
والثاني: أنه خالف ابن عُيينة جماعة من الثقات؛ كمحمد بن سلمة، وعبّاد بن العوام، وحماد بن سلمة. [انظر: تقريب التهذيب (ترجمة ٥٩٢٢، ٣١٣٨، ١٤٩٩)].
والثالث: أنَّ محمد بن إسحاق قد تُوبع علىٰ الوجه الأول من عبد الحميد بن جعفر.
أخرجه الحارث بن أبي أُسامة -كما في بغية الحارث عن زوائد مسند الحارث، للهيثمي- (حديث ٥٦٨)، وأبو عبدالله محمد بن نَصْر المروزي في تعظيم قدْر الصلاة (حديث ٤٨٣)، والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ١٥٣١)، والطبراني (حديث ٧٩١) مِن طريق عبد الحميد بن جعفر، =

. . . .

= عن عبدالله بن ثعلبة -ابن أبي أُمامة- أنه أتىٰ أبا عبد الرحمن بن كعب بن مالك -عند الطحاوي والطبراني مختصرًا وعندهما عن عبد الرحمن بن كعب-، فحدّثه عن والده أبي أُمامة ﷺ، به، نحوه.

والرابع: قال الدارقطني في العلل (٩/ ٤٢٧): «يرويه محمد بن إسحاق، واختلف عنه: فرواه ابن عُيينة، عن ابن إسحاق، عن معبد بن كعب، عن عبدالله بن أبي أُمامة الأنصاريّ، عن أُمّه، وهو أشبه بالصواب».

والذي يظهر أنه ثمّة سقط في الكلام كما ذكر ذلك محقق العلل -طبعة مؤسسة الريّان-، إذ لم أقف علىٰ رواية لابن عُيينة بذكر عبدالله بن أبي أُمامة في الإسناد، وعبدالله روايته عن أبيه لا عن أُمّه، فيبدو أنَّ مراد الدارقطني: أنَّ الإسناد محفوظ عن عبدالله بن أبي أُمامة، عن أبيه، كما في طريق صالح كيْسان وأُسامة بن زيد، أو عن عبدالله بن أبي أُمامة، عن عبدالله بن كعب بن مالك، عن أبيه -هو أبو أُمامة، فيعود الضمير لابنه عبدالله-، كما هو الوجه الأول لابن إسحاق، وهذا محتمل؛ فالدارقطني ذكر الاختلاف ولم يسق إلا طريق ابن عُيينة مما يُقوي وجود السقط في كلامه، والله تعالىٰ أعلم.

وعليه فإنَّ الوجه الأول عن محمد بن إسحاق هو الأقرب.

إلا أنَّ ابن إسحاق خالف مَن هو أثبت منه، وهو صالح ابن كَيْسان، كما أنَّ صالحًا تُوبع من أسامة ومحمد بن عمرو كما تقدم.

لكن يحتمل أن يُقال: إنَّ الحديث رواه عبدالله بن أبي أُمامة عن أبيه مرة بدون واسطة -كما رواه صالح بن كَيْسان ومن تابعه-، وسمعه من عبدالله بن كعب بن مالك، فحدّث به مرة أخرىٰ عنه -بواسطة-، عن أبيه أبي أُمامة ﷺ-كما رواه محمد بن إسحاق-، والله تعالىٰ أعلم.

الخلاصة:

يتحرر مما تقدّم أنَّ أصحّ طريق للحديث هو الوجه الذي أخرجه أحمد وغيره: مِن طريق صالح بن كَيْسان، عن عبدالله بن أبي أُمامة، عن أبيه أبي أُمامة الحارثي الأنصاري ﷺ، به، نحوه.

وإسناده جيد:

فشيخ أحمد: عبد الرحمن بن مهدي، ثقة ثبْت.

وشيخ ابن مهدي: زُهير بن محمد التميمي، أبو المُنذر، قال ابن رجب: «ثقة، مُتفقٌ علىٰ تخريج حديثه، مع أنَّ بعضهم ضعّفه. وفصل الخطاب في حال رواياته أنَّ أهل العراق يروون عنه أحاديث مُستقيمة، وما خُرِّج عنه في الصحيح فمِن رواياتهم عنه. وأهلُ الشام يروون عنه روايات مُنكرة . . .». قلتُ: والراوي عنه هنا ابن مهدي بصْريّ عراقيّ.

وقد تُوبع زُهير مِن أسامة بن زيد، وهو صدوق. =

. . . .

= وشيخ زُهير وأُسامة: صالح بن كَيْسان، ثقة ثبْت.

وشيخ صالح: عبدالله بن أبي أُمامة، قال ابن حجر: «صدوق»، وذكره في الإصابة في القسم الثاني فيمن وُلِد في عهد النبي ﷺ ممن يحتمل أن يكون لهم رُؤية، لكون والده مات في عهد النبي ﷺ.

ووالده: إياس -وقيل: عبدالله، وقيل: غير ذلك- بن ثعلبة الأنصاري الحارثيّ ﷺ، قال ابن حجر: «روىٰ عن النبي ﷺ أحاديث منها عند مسلم وأصحاب السنن».

[انظر: فتح الباب في الكنىٰ والألقاب، للأصبهاني (ترجمة ٥٣٨)، وشرح علل الترمذي، لابن رجب (٢/ ٦١٤)، وتهذيب التهذيب (٢/ ٣٠٣)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٤٠١٨، ٣١٧، ٢٨٨٤)، والإصابة (ترجمة ٦١٩٣، ٩٥٦٦)].

وإن قيل بأنَّ الوجه الذي رواه محمد بن إسحاق -الوجه الأول عنه-، عن عبدالله بن أبي أُمامة، عن عبدالله بن كعب بن مالك، عن أبي أُمامة ﷺ، به، نحوه، محفوظ أيضًا.

فإسناده جيد:

فشيخ أبي داود -صاحب السنن-: عبدالله بن محمد بن علي بن نُفَيل النُّفَيلي، ثقة حافظ.

وشيخ النُّفيلي: محمد بن سَلَمَة بن عبدالله الباهلي، ثقة.

وشيخ الباهلي: محمد بن إسحاق بن يسار، صدوق يُدّلس، كما قال ابن حجر.

ومحمد بن إسحاق تابعه: عبد الحميد بن جعفر.

وإسناده إلىٰ عبد الحميد جيد، فشيخ ابن نصْر المروزي: الحسين بن عيسىٰ البَسْطامي، صدوق صاحب حديث.

وشيخ الحسين: عبدالله بن حُمْران البصري، قال أبو حاتم: «مستقيم الحديث صدوق».

وشيخ عبدالله: عبد الحميد بن جعفر بن عبدالله الأنصاري، ثقة.

وشيخ ابن إسحاق وعبد الحميد: عبدالله بن أبي أُمامة، وتقدم.

وشيخ ابن أبي أُمامة: عبدالله بن كعب بن مالك الأنصاري، ثقة، وهو والد عبد الرحمن بن عبدالله بن كعب.

وله مِن الإخوة: عبد الرحمن، وعُبيد الله، ومحمد، ومَعْبَد، بني كعب بن مالك الصحابي ﷺ.

ولعل ما وقع في بعض الأسانيد المُتقدمة مِن تسميته بـ: معبد بن كعب، وعبد الرحمن بن كعب، أنه اختلط علىٰ بعض الرّواة بإخوته، أو أنه سقطت الكنية من المطبوع: فيمن قال عبد الرحمن، والله تعالىٰ أعلم.

وقد احتج مسلم في صحيحه (حديث ١٢٦) برواية عبدالله بن كعب، عن أبي أُمامة الحارثي ﷺ، مِن طريق أخويّ عبدالله: معبد ومحمد، عن عبدالله بن كعب، عن أبي أُمامة ﷺ. =

. . . .

= وعبدالله بن كعب وُلِد في عهد النبي ﷺ، وذكره ابن حجر في الإصابة في القسم الثاني فيمن وُلِد في عهد النبي ﷺ ممن يحتمل أن يكون لهم رُؤية، ونقل أنَّ العسكريّ ذكره فيمن لحق النبيّ ﷺ.

كما أنه تُوبع عبدالله ابن أبي أُمامة، وأيضًا عبدالله بن كعب -كما في طريق ابن إسحاق-: من محمود بن لَبيد.

فإنَّ ابن عبدالله بن أبي أُمامة: مُنيب بن عبدالله، سمع الحديث -الذي يرويه جده أبو أُمامة ﷺ- من محمود بن لَبِيد الأنصاري، عن جدّه أبي أُمامة ﷺ.

أخرجه البخاري في التاريخ الكبير -في الكُنىٰ- (ترجمة ٦)، وأبو عبدالله محمد بن نَصْر المروزي في تعظيم قدْر الصلاة (حديث ٤٨٦)، مِن طريق إسحاق بن محمد الفروي، عن عبدالله بن مُنيب، عن أبيه مُنيب بن عبدالله بن أبي أُمامة بن ثعلبة، عن محمود بن لَبيد أنه لقيه في السوق، وحدّثه بالحديث عن جدّه أبي أُمامة ﷺ.

وأخرجه ابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (حديث ٢٠٠٢)، وأبو عبدالله محمد بن نَصْر المروزي في تعظيم قدْر الصلاة (حديث ٤٨٥)، والطبراني (حديث ٧٨٨) مِن طريق سعيد بن أبي مريم، عن عبدالله بن مُنيب، عن أبيه، أنه لقي رجلًا وأخبره بالحديث عن جدّه أبي أُمامة ﷺ، لكنه لم يسمِّ الرجل.

قلتُ: والرجل هو محمود بن لَبيد، المسمّىٰ في الطريق الذي قبله، ويدل عليه:

أنه أخرجه ابن أبي الدنيا -مختصرًا بدون ذكر قصّة لقاء الرجل في السوق، وسمّاه محمود بن لبيد- في الخمول والتواضع (١٣٤) عن هارون بن عبدالله، عن معن، عن عبدالله بن المُنيب، عن أبيه، عن محمود بن لَبيد، عن أبي أُمامة الأنصاري ﷺ، به، نحوه.

وإسناد هذه المتابعة لا بأس به:

فشيخ البخاري في التاريخ الكبير: إسحاق بن محمد الفَرْوي، قال ابن حجر: «صدوق كُفَّ فساء حفظه».

لكنه تُوبع: مِن معن بن عيسىٰ القَزَّاز، وهو ثقة ثبْت. كما أخرجه ابن أبي الدنيا عن هارون بن عبدالله الحمّال، وهو ثقة، عن معن، به، نحوه.

وتُوبع من سعيد بن أبي مريم، ثقة ثبْت أيضًا. كما أخرجه أبو عبدالله محمد بن نَصْر المروزي في تعظيم قدْر الصلاة: عن محمد بن يحيىٰ الذُّهلي -ثقة حافظ-، عن ابن أبي مريم، به، نحوه.

وشيخ إسحاق، ومعن، وسعيد: عبدالله بن المُنيب الحارثيّ، لا بأس به، روىٰ عن جده، وعن أبيه.

وشيخه -والده-: المُنيب بن عبدالله بن أبي أُمامة بن ثعلبة، ذكره ابن حبان في الثقات، وقال: «روىٰ عنه أهل المدينة». =

المُعارض:

عَنْ أَبِي الأَحْوَصِ، أَنَّ أَبَاهُ أَتَىٰ النَّبِيَّ ﷺ، وَهُوَ أَشْعَثُ، سَيِّئُ الْهَيْئَةِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أَمَا لَكَ مَالٌ؟» قَالَ: مِنْ كُلِّ الْمَالِ قَدْ آتَانِي اللهُ ﷻ -وفي لفظ: قُلْتُ: مِنْ كُلِّ الْمَالِ؛ مِنَ الْخَيْلِ والإِبِلِ وَالرَّقِيقِ وَالْغَنَمِ-، قَالَ: «فَإِنَّ اللهَ ﷻ إِذَا أَنْعَمَ عَلَىٰ عَبْدٍ نِعْمَةً أَحَبَّ أَنْ تُرَىٰ عَلَيْهِ»[1].

= وشيخ المُنيب: محمود بن لَبيد بن عُقبة الأشهَلي، صحابيٌّ صغير، وجُلُّ روايته عن الصحابة، قاله ابن حجر.

عن أبي أُمامة ﷺ.

وبهذا يتبيّن صحّة الحديث عن أبي أُمامة الحارثيّ ﷺ، فقد رُوي مِن طريق ثلاثة ولدوا علىٰ عهد النبي ﷺ، ابنه عبدالله، ومحمود بن لَبيد، وعبدالله بن كعب بن مالك، والله تعالىٰ أعلم.

وقد صحح الحديث ابن حجر في «فتح الباري» فقال: «وهو حديث صحيح أخرجه أبو داود»، وقال المُناوي: «إسناده حسن أو صحيح».

[انظر: الجرح والتعديل (٥/ ٤١)، والثقات، لابن حبان (٧/ ٥٠٩)، وتهذيب الكمال (١٥/ ٤٧٣)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٣٥٩٤، ٥٩٢٢، ٥٧٢٥، ١٣٤٠، ٣٢٨٢، ٣٥٥٢، ٣٨١، ٦٨٢٠، ٧٢٣٥، ٣٦٤٠، ٦٥١٧، ٢٢٨٦، ٦٣٨٧)، وتحرير تقريب التهذيب (ترجمة ٣٢٨٢، ٣٧٥٦)، والإصابة (ترجمة ٦٢٢٠)، وفتح الباري (١٣/ ٤٣٩)، والتيسير بشرح الجامع الصغير (١/ ٤٣٨)].

(١) أخرجه أبو داود الطيالسي (حديث ١٣٩٩)، وأحمد (حديث ١٥٨٨٨، ١٥٨٩١)، وابن حبان في صحيحه (حديث ٥٤١٦)، والطبراني (حديث ١٩/ ٦٠٨)، والحاكم في المستدرك (حديث ٦٥) مِن طريق شعبة.

وعبد الرزاق في المصنّف (حديث ٢١٤٣٧)، وأحمد (حديث ١٥٨٨٧)، والطبراني (حديث ١٩/ ٦٠٧)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ١٩٧٤٢) مِن طريق معمر.

وأحمد (حديث ١٥٨٨٩)، والطبراني (حديث ١٩/ ٦٠٩) مِن طريق إسرائيل.

وأحمد (حديث ١٥٨٨٩) مِن طريق الجراح بن مَليح.

وأحمد (حديث ١٧٢٢٩)، والطبراني (حديث ١٩/ ٦١١) مِن طريق شريك بن عبدالله.

وأحمد (حديث ١٧٢٣١)، والترمذي (حديث ٢١٢٤)، والطبراني (حديث ١٩/ ٦٠٦) -بدون موضع الشاهد عنده- مِن طريق سفيان الثوري.

والنسائي (حديث ٥٢٦٧)، والبيهقي في الآداب (حديث ٦٥٥) مِن طريق أبي بكر بن عيَّاش. =

. . . .

= وأبو داود (حديث ٤٠١٥)، والنسائي (حديث ٥٢٦٨)، والطبراني (حديث ١٩/ ٦١٠) مِن طريق زُهير بن معاوية.
والنسائي (حديث ٥٣٣٨)، والطبراني (حديث ١٩/ ٦٠٩) مِن طريق إسماعيل بن أبي خالد.
تسعتهم (شعبة، ومعمر، وإسرائيل، والجرّاح، وشريك، والثوري، وأبو بكر، وزُهير، وإسماعيل) عن أبي إسحاق، عن أبي الأحوص الجُشَمي، عن أبيه مالك بن نَضْلَة، به، نحوه.
وتُوبع أبا إسحاق مِن: أبي الزَّعْراء، وعبد الملك بن عُمَيْر.
أخرجه الحُميدي (٩٠٧)، وأحمد (حديث ١٧٢٢٨)، والنسائي (حديث ٣٨٢١)، وابن ماجه (حديث ٢١٠٣)، والطبراني (حديث ١٩/ ٦٢٢) مِن طريق سفيان بن عُيينة، عن أبي الزَّعراء عمرو بن عمرو، عن عمّه أبي الأحوص عوف بن مالك الجُشَمي، عن أبيه، به، نحوه -عدا النسائي وابن ماجه فأخرجاه مختصرًا بدون موضع الشاهد-.
وأخرجه أحمد (حديث ١٥٨٩٢)، وأبو بكر بن أبي الدنيا في العيال (حديث ٣٦٢)، والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (٣٠٣٨)، وابن حبان في صحيحه (حديث ٥٤١٧)، والطبراني (حديث ١٩/ ٦٢٣) مِن طريق حماد بن سَلَمة، عن عبد الملك بن عُمَيْر، عن أبي الأحوص، به، نحوه.
وهذا الحديث مِن طريق أبي إسحاق إسناده صحيح، فشيخ الطيالسي: شُعبة بن الحجاج، ثقة حافظ مُتقن.
وتابعه جماعة من الثقات الأثبات، كسفيان الثوري، ومعمر بن راشد، وإسماعيل بن أبي خالد الأحمسي، وغيرهم.
وشيخ شعبة ومَن تابعه: أبو إسحاق السَّبيعي عمرو بن عبدالله بن عُبيد، ثقة مُكثر. وهو كما قال ابن حجر: «مشهور بالتدليس». وذكره في المرتبة الثالثة، وهم مَن أكثر مِن التدليس، فلم يحتج الأئمة من أحاديثهم إلا بما صرّحوا فيه بالسماع.
إلا أنّه هنا روىٰ عنه: شعبة، وقد قال شُعبة -فيما أخرجه عنه ابن طاهر المقدسي في «مسألة التسمية» ص: (٦٦)، وذكره البيهقي في معرفة السنن والآثار (١/ ١٥٢)-: «كفيتكم تدليس ثلاثة: الأعمش، وأبي إسحاق، وقتادة». قال ابن حجر في «تعريف أهل التقديس»: «فهذه قاعدة جيدة في أحاديث هؤلاء الثلاثة، أنها إذا جاءت مِن طريق شعبة دلّت علىٰ السماع، ولو كانت معنعنة».
كما أنه اتّهم بالاختلاط بأخَرة، إلا أنَّ الرواة عنه هنا من القدماء؛ كشعبة، وسفيان الثوري -وسفيان أثبت الناس فيه كما قال ابن حجر عند تعداده للرواة عنه أبي إسحاق في التهذيب-، واحتج الشيخان برواية شعبة وسفيان الثوري وإسرائيل وزُهير، عنه. فانتفت شُبهة التدليس والاختلاط، ولله الحمد.
كما أنه قد تابع أبا إسحاق: أبو الزَّعراء عمرو بن عمرو -أو ابن عامر- بن مالك بن نَضْلَة الجُشَمي، ثقة. =

وعَنْ أَبِي رَجَاءٍ الْعُطَارِدِيِّ، قَالَ: خَرَجَ عَلَيْنَا عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ وَعَلَيْهِ مِطْرَفٌ(١) مِن خَزٍّ لَمْ نَرَه عَلَيْهِ قَبْلَ ذلك وَلا بَعْده، فَقَالَ: إنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قال: «مَنْ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِ نِعْمَةً، فَإِنَّ اللهَ يُحِبُّ أَنْ يُرَىٰ أَثَرُ نِعْمَتِهِ عَلَىٰ خَلْقِهِ»(٢).

= كما تابع أبا إسحاق، وعمرو: عبد الملك بن عُمَيْر اللَّخْمي، قال ابن حجر: «ثقة فصيح عالم تغيّر حفظه، وربما دلَّس».

وشيخ أبي إسحاق، وأبي الزَّعْراء، وعبد الملك: أبو الأحوص عوف بن مالك بن نَضْلَة الجُشَمِي، ثقة.

وشيخ عوف: والده مالك بن نَضْلَة صحابي ﷺ.

قال الترمذي: «هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ».

وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد، وقد رواه جماعة من أئمة الكوفيين، عن أبي إسحاق، وقد تابع أبو الزَّعْراء عمرو بن عمرو، أبا إسحاق السبيعي في روايته عن أبي الأحوص ولم يخرجاه؛ لأن مالك بن نضلة الجشمي ليس له راو غير ابنه أبي الأحوص، وقد خرج مسلم عن أبي المليح بن أسامة، عن أبيه، وليس له راو غير ابنه، وكذلك عن أبي مالك الأشجعي، عن أبيه وهذا أولىٰ من ذلك كله».

[انظر: المعجم الكبير للطبراني (حديث ١٩/ ٦٠١-٦٢٤) -حيث ساق جملة من طرق الحديث-، وتهذيب التهذيب (٣/ ٢٨٥)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٢٧٩٠، ٢٤٤٥، ٦٨٠٩، ٥٠٨٢، ٤٢٠٠، ٥٠٦٥، ٥٢١٨، ٦٤٥٣)، وتعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس ص: (٦٣، ١٤٦، ١٨٦)، والكواكب النيّرات في معرفة من اختلط من الرّواة الثقات (ترجمة ٤١)].

(١) المِطْرَفُ -بكَسر الميم وفتحها وضمها-: الثوبُ الذي في طَرَفَيه عَلَمان. [النهاية في غريب الحديث (٦/ ٢٥٢٢) مادة: (طرف)].

(٢) أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبير (٥/ ١٩٥)، وأحمد (حديث ١٩٩٣٤)، وأبو بكر بن أبي الدنيا في العيال (حديث ٣٦٦)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (حديث ٣٠٣٧)، والطبراني (حديث ١٨/ ٢٨١)، والحاكم في معرفة علوم الحديث (حديث ٤١٦)، والقُضاعي في مسند الشهاب (حديث ١١٠٢)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٦١٦٢) مِن طريق رَوْح بن عُبادة، عن شعبة، عن الفُضَيْل بن فَضَالة -تصحّف عند ابن سعد إلىٰ الفضل بن فضالة، وعند الحاكم ومن طريقه القُضاعي إلىٰ: المُفضّل بن فضالة-، عن أبي رجاء العُطارِدي، به، نحوه.

وإسناده صحيح، فشيخ ابن سعد وأحمد: رَوْح بن عُبادة القيسي، ثقة فاضل.

وشيخ روح: شعبة بن الحجاج، ثقة حافظ مُتقن. =

وعن عبدالله بْنِ مَسْعُودٍ ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ». قَالَ رَجُلٌ: إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا، وَنَعْلُهُ حَسَنَةً، قَالَ: «إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ، الْكِبْرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمْطُ النَّاسِ»(١).

وجه الإشكال:

اشتمل هذا المطلب علىٰ إشكالين:

الإشكال الأول: في معرفة وجه كون البذاذة من الإيمان.

الإشكال الثاني: أنه ثبت عن النبي ﷺ الحث علىٰ البذاذة -التي من معانيها: التواضع في اللِّباس والهيئة، والتقشف-، إلا أنَّ ذلك قد يلتبس مع ما ثبت عنه ﷺ من الحث علىٰ إظهار نعمة الله علىٰ العبد في الملبس وغيره؛ ومن ذلك لبس جميل الثياب ورفيعه، مما أورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر الإشكال الأول: الطحاوي(٢).

وذكر الإشكال الثاني: الطحاوي(٣)، . . . .

= وشيخ شعبة: فُضَيْل بن فَضَالة القَيْسي البصْري، وهو ثقة، فقد وثّقه شعبة وابن معين وذكره في الثقات ابن حبان وابن شاهين، تفرّد شعبة بالرواية عنه.
وشيخ فُضيل: عِمران بن مِلْحان، أبو رجاء العُطارِدي، مخضرم ثقة معمَّر.
ويشهد للحديث: حديث مالك بن نَضْلَة ﷺ، الذي تقدم قبله.
[انظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (٧/ ٧٤)، والثقات، لابن حبان (٧/ ٣١٥)، والثقات، لابن شاهين (ترجمة ١١٢٣)، وتقريب التهذيب (ترجمة ١٩٦٢، ٢٧٩٠، ٥١٧١)].

(١) أخرجه مسلم (حديث ٨٣).
(٢) شرح مشكل الآثار (٤/ ١٩١).
(٣) شرح مشكل الآثار (٨/ ٣٥).

وابن بطّال[(١)]، وابن عبد البر[(٢)]، والغزالي[(٣)]، والقاضي عياض[(٤)]، وابن الجوزي[(٥)]، والمنذري[(٦)]، وابن القيم[(٧)]، وابن رجب[(٨)]، وابن المُلقن[(٩)]، وابن حجر[(١٠)]، والمُناوي[(١١)]، والصنعاني[(١٢)].

دفع الإشكال:

الإشكال الأول:

بيّن الطحاوي المراد بقوله ﷺ: «الْبَذَاذَةُ مِنَ الإِيمَانِ»، فذكر وجه كون البذاذة من الإيمان: بأنها مِن سِيما وأخلاق أهل الإيمان؛ فإنَّ أهل الإيمان من أخلاقهم الزهد، والتواضع، وترك التكبُّر -وهذا من البذاذة-، كما كان الأنبياء صلوات الله عليهم قبلهم في مثل ذلك، فهذا وجه كونها من الإيمان أنها مِن أخلاق أهل الإيمان[(١٣)].

كما ذكر الزمخشري في وجه كونها من الإيمان: أنَّ البذاذة التي من

---

(١) شرح صحيح البخاري (٩/ ١٦٤).
(٢) التمهيد (٢٢/ ١٣٧، ١٤٠، ٦٧٠-٦٧٤)، والاستذكار (١/ ٥٢٣-٥٢٤).
(٣) إحياء علوم الدين (٣/ ٥٩٥-٥٩٦)، (٤/ ٣٥٨).
(٤) إكمال المُعلم بفوائد مسلم (٧/ ٣٥).
(٥) تلبيس إبليس ص: (٤٦٤).
(٦) مختصر المنذري لسنن أبي داود، مع تهذيب السنن لابن القيم (٣/ ٧١).
(٧) تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومُشكلاته (٣/ ٧٠).
(٨) اختيار الأولىٰ في شرح حديث اختصام الملأ الأعلىٰ (ص١٠٨-١١٢).
(٩) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢٨/ ١٦٤).
(١٠) فتح الباري (١٣/ ٤٣٩).
(١١) فيض القدير شرح الجامع الصغير (٢/ ١٦٥)، (٣/ ٢١٧)، (٥/ ١٥٥)، والتيسير بشرح الجامع الصغير (١/ ٤٣٨).
(١٢) التنوير شرح الجامع الصغير (٢/ ٥٢٩)، (٤/ ٥٨٢)، (٨/ ٤٣٥).
(١٣) شرح مشكل الآثار (٤/ ١٩٣).

معناها التواضع في اللباس، لها مكانة ومنزلة من الإيمان[١]، بمعنىٰ أنها من شُعبه.

وكلاهما معنيان صحيحان يندفع بهما الإشكال، ولله الحمد.

الإشكال الثاني[٢]:

بين يدي ذكر مسالك العلماء في دفع الإشكال يحسن تحرير معنىٰ قوله ﷺ: «الْبَذَاذَةُ مِنَ الإِيمَانِ»، لما يترتب علىٰ ذلك من معرفة المسلك الصحيح في التعامل مع الأخبار.

تقدم عند الإشكال الأول ما ذكره الطحاوي والزمخشري في معنىٰ البذاذة، وهو مُتفقٌ مع ما ذكره أهل اللغة وغيرهم من المُحدثين والفقهاء[٣]، من كون البذاذة في اللّغة: رثاثة الهيئة، والمراد بها في الحديث: التواضع في اللِّباس، ولُبْس ما لا يؤدي منه إلىٰ الخيلاء.

قال ابن الأثير: «البذاذةُ: رَثَاثةُ الْهيئة. يقال: بَذُّ الهيئة، وبَاذُّ الهيئة: أي

---

(١) قال: «والمراد: التواضع في اللِّباس، ولُبْس مالا يؤدي منه إلىٰ الخيلاء والرّفول، وأنَّ لذلك موقعًا حسنًا في الإيمان». الفائق في غريب الحديث (١/ ٩٠).

(٢) الإشكال الثاني تقدم ذكره في أول المطلب وهو: أنه ثبت عن النبي ﷺ الحث علىٰ البذاذة -التي من معانيها: التواضع في اللِّباس والهيئة، والتقشف-، إلا أنَّ ذلك قد يلتبس مع ما ثبت عنه ﷺ من الحث علىٰ إظهار نعمة الله علىٰ العبد في الملبس وغيره؛ ومن ذلك لبس جميل الثياب ورفيعه، مما أورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

(٣) انظر: الزهد، للمُعافىٰ بن عِمران الموصلي (حديث ١٩٨)، وغريب الحديث لأبي عُبيد (١/ ١٤٥) -وأخرجه عنه الرُّوْيَانِيّ في مسنده (حديث ١٢٧٤)-، وتعظيم قدر الصلاة، للمروزي ص: (٥٣٣)، والسنة، للخلال (حديث ١٢٠١)، ومقاييس اللغة، لابن فارس (١/ ١٧٧)، ومعالم السنن، للخطابي (٤/ ١٢٤)، والمنهاج في شعب الإيمان، للحَليمي (٣/ ٧٧-٧٨)، وشعب الإيمان، للبيهقي (حديث ٧٧٨٤، ٧٧٨٥)، وشرح السنة، للبغوي (١٢/ ٤٥)، والفائق في غريب الحديث، للزمخشري (١/ ٩٠)، والترغيب والترهيب، لقوَّام السنة (حديث ١٣)، والنهاية في غريب الحديث، لابن الأثير (١/ ٢٦٦)، والمُغرِب في ترتيب المُعرِب، للمُطرّزي (٢/ ١٧٩)، وتاج العروس من جواهر القاموس (٣٠/ ٣٠٢).

رَثُّ اللِّبْسة. أراد التواضعَ في اللباس، وتركَ التَّبَجُّحِ به»[١].

وقد ظهر لي في معنىٰ الحديث وجهٌ آخر، مأخوذ من كلام بعض أهل العلم، وعليه يكون للحديث وجهان صحيحان:

الأول: هو ما تقدم عن أهل العلم من التواضع وعدم التكلف والاقتصاد في الأمور.

قال عبد الرحمن بن مهدي -في معنىٰ الحديث-: «التواضع»[٢]. وبنحوه قال الإمام أحمد: «التواضع في اللباس»[٣].

والثاني: هو ما دلّ عليه تفسير بعض السلف، بـ: التَّقَشُّفَ، كعبّاد[٤] بن العوّام[٥]، والإمام أحمد[٦]، وغيرهما[٧].

قال أبو عبدالله محمد بن نَصْر المروزي: «ومِن ذلك قوله: «البذاذة مِن الإيمان» يريد التقشّف، وليس التقشّف بفرض»[٨].

وأيضًا تفسير بعضهم بـ: التَّقَحُّل[٩].

---

(١) النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير (١/ ٢٦٦).

(٢) أخرجه عنه -بعد سياق حديث: «البذاذة من الإيمان»- أبو جعفر البَخْتَري الرَّزَّاز كما في مجموع مصنفاته (حديث ٣٠٢)، والبيهقي في الآداب بعد (حديث ٢٤٥)، وفي شعب الإيمان بعد (حديث ٧٧٨٥).

(٣) كما أجاب ابنه عبدالله بذلك في الزهد (حديث ٣٠).

(٤) هو أبو سهل عبّاد بن العوّام بن عمر بن عبدالله الكِلابيّ الواسطيّ، المحدث الصدوق. توفي سنة بضع وثمانين ومئة. [انظر: سير أعلام النبلاء (٨/ ٥١١)].

(٥) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان بعد (حديث ٧٧٨٤).

(٦) أخرجه الخلاّل في السنة بعد (حديث ١٢٠١).

(٧) جاء عند ابن ماجه بعد (حديث ٤١٥١): «الْبَذَاذَةُ الْقَشَافَةُ، يَعْنِي التَّقَشُّفَ».

(٨) تعظيم قدْر الصلاة ص: (٥٣٣). ومراده أنه ليس بواجب بل مستحب، كما دل علىٰ ذلك سياق كلامه.

(٩) كما عند أبي داود -مِن طريق محمد بن إسحاق- بعد (حديث ٤١١٣) وفي بعض النسخ كما في طبعة التأصيل أنه من كلام أبي داود، والمثبت في السنن: «يَعْنِي: التَّقَحُّلَ» غير منسوب.

والتقشّف والتَّقَحُّل بمعنىٰ واحد، وهو ما يُصيب الإنسان من شدة العيش وخُشونته[١].

وهذا من معاني البذاذة كما دلّ عليه كلام ابن فارس: «الباء والذال أصلٌ واحد، وهو الغَلَبة والقَهْر والإذلال. يقال بذّ فلانٌ أقرانَه إذا غلَبَهم، فهو باذٌّ يَبُذُّهم. وإلىٰ هذا يرجع قولهم: هو بَاذّ الهيئة، وبَذُّ الهيئة، بيِّن البَذَاذة، أي إن الأيَّام أتَتْ عليه فأَخلقَتْها فهي مقْهورة»[٢]. أي: هيئته.

ومِن هنا يتبيَّن أنَّ البذاذة في أصلها ليست أمرًا يُتكلَّف، ويقصده العبد، بأن تكون ثيابه رثّة، وهيئته سيئة؛ مِن تشعث الشعر، وحفوف البشرة، فإنَّ هذا غير مقصود من الحديث، إنما المُراد أنَّ مَن امتُحن وابتلي بسوء الحال وضيق العيش، فصبر ورضي، فإنَّ هذا من الإيمان.

قال أبو عبدالله الحسين بن الحسن الحَلِيمي: «وأما الوسخ في الثياب ليس مما يُتقرب به إلىٰ الله تعالىٰ. وقال جابر ﵁: أتانا رسول الله ﷺ زائرًا، فرأىٰ رجلًا شعثًا قد تفرّق شعره، فقال: «ما كان هذا يجد ما يُسكّن به رأسه»، ورأىٰ رجلًا عليه ثوب وسِخ، فقال: «أما كان هذا يجد ما يغسل به ثوبه»[٣]. فأما ما جاء عن النبي ﷺ مِن قوله: «البذاذة من الإيمان» فإنما هو -والله أعلم- أن لا تُقعده البذاذة من الطاعات، فلا يمتنع إذا ساءت حاله عن الجماعات والجمعة، ولا عن مجالس العلم لأجل رثاثة كسوته وسوء هيئة لباسه. ولكنه يصير علىٰ ما هو فيه، ويحمد الله عليه، ولا يستشعر منه خجلًا وحياء، فذلك إن شاء الله هو الإيمان، دون الرثاثة نفسها، والله أعلم»[٤].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٥/ ٦١، ٨٩)، وتهذيب اللغة، للأزهري (٨/ ٣٣١-٣٣٢).
(٢) مقاييس اللغة (١/ ١٧٧).
(٣) سيأتي تخريجه ص: (٧٢٨) من حديث جابر ﵁.
(٤) المنهاج في شعب الإيمان (٣/ ٧٧-٧٨).

وقال ابن عبد البر: «الزهد والعبادة ليس بلباس الخشن الوسِخ من الثياب، فإنَّ الله جميل يُحبُّ الجمال، وفي رسول الله ﷺ وما سنّه وندب إليه الأسوة الحسنة»[(١)].

فالمقصود أنَّ الوجه الآخر في معنىٰ البذاذة أنها إخبار عن حال معينة، مَن احتسب هذه الحال، ورضي بها، كان ذلك مِن الإيمان[(٢)].

ومما يدلّ علىٰ ذلك ما ذكره الزمخشري[(٣)] عند بيان معنىٰ البذاذة[(٤)]، وهو حديث أبي سعيد الخُدْريّ رضي الله عنه، وفيه: أَنَّ رَجُلًا جَاءَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي هَيْئَةٍ بَذَّةٍ وَالنَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَأَمَرَهُ فَصَلَّىٰ رَكْعَتَيْنِ. وفيه أنه ﷺ قال: «أَلَمْ تَرَوْا إِلَىٰ هَذَا الرَّجُلِ، إِنَّهُ دَخَلَ الْمَسْجِدَ فِي هَيْئَةٍ بَذَّةٍ، فَرَجَوْتُ أَنْ تَفْطَنُوا لَهُ، فَتَصَدَّقُوا عَلَيْهِ . . .» الحديث[(٥)].

وهذا المعنىٰ في البذاذة فيه مواساة لأهلها، مِن الفقراء والمساكين، وممن أصابهم ضيق العيش وخشونته، وهو متفق مع الأخبار الأخرىٰ في مواساتهم، وما لهم من المكانة عند الصبر والرضىٰ، منها ما جاء في

---

(١) التمهيد (٢٢/ ١٤٠).

(٢) قال قِوام السنة: «قال أهل اللغة: البذاذة: التواضع في اللباس والرضا بالدون من الثياب». [الترغيب والترهيب، لقوَّام السنة بعد (حديث ١٣)].

(٣) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الزَّمَخْشري الخُوارزمي النحويّ، كبير المُعتزلة، صاحب «الكشاف»، وكان رأسًا في البلاغة والعربية والمعاني والبيان. وُلد سنة ٤٦٧هـ، ومات سنة ٥٣٨هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ١٥١)].

(٤) الفائق في غريب الحديث، للزمخشري (١/ ٩٠).

(٥) أخرجه أحمد (حديث ١١١٩٧)، والترمذي (حديث ٥١٦)، والنسائي (حديث ٢٥٥٥)، وأبو يعلىٰ في مسنده (حديث ٩٩٤)، وابن حِبان في صحيحه (حديث ٢٥٠٥) كلهم مِن طريق يحيىٰ بن سعيد القطّان، عن محمد بن عجْلان، عن عِياض بن عبدالله بن سعد بن أَبِي سَرْحٍ، عن أبي سعيد رضي الله عنه، به، نحوه.
قال الترمذي: «حديث أبي سعيد الخُدري حديثٌ حسنٌ صحيح».
وصححه أيضًا أبو بكر الأثرم. [ناسخ الحديث ومنسوخه، للأثرم ص: (٤٧-٤٨)، وانظر: البدر المُنير، لابن الملقن (١١/ ٤٣٥)].

الصحيحين: قال ﷺ: «اطَّلَعْتُ فِي الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْفُقَرَاءَ»[١].

وأما أن يتكلّف المُسلم لبس رثّ الثياب وهو قادر علىٰ غيره، أو أن يتقصّد عدم النظافة في البدن واللباس والهيئة، ويقول هذا من البذاذة والتقشّف، وذلك مِن الإيمان، فهذا مِن أبعد ما يكون عن ما جاءت به الشريعة.

وعلىٰ هذا فيكون قوله ﷺ: «الْبَذَاذَةُ مِنَ الإِيمَانِ» لفظٌ عامٌ لجميع أهل الإيمان، لكن له وجهان: وجهٌ خاصٌ بمَن امتُحن وابتُلي برثاثة الهيئة؛ لضيق العيش وشظفه، ووجهٌ عامٌ لجميع أهل الإيمان بالأخذ بالتواضع، وعدم التكّلف في الملبس والمطعم ونحو ذلك، وهذا المعنىٰ مُتفقٌ مع النصوص الأخرىٰ في عدم التعلّق بالدنيا، والاقتصاد في سائر الأمور، والله تعالىٰ أعلم.

وبعد بيان معنىٰ قوله ﷺ: «الْبَذَاذَةُ مِنَ الإِيمَانِ» أشرع في ذكر مسالك أهل العلم في دفع الإشكال:

دفع الإشكال الثاني:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلك الجمع والترجيح، علىٰ النحو التالي:

المسلك الأول: مسلك الجمع، وعليه عامّة أهل العلم، وحاصل كلامهم[٢] يرجع إلىٰ:

---

(١) أخرجه البخاري (حديث ٣٢٤٨) مِن حديث عمران بن حُصين ﵁، ومسلم (حديث ٢٨٣٦) مِن حديث ابن عباس ﵄.

(٢) انظر: شرح مشكل الآثار (٨/ ٤٠)، وشرح صحيح البخاري، لابن بطّال (٩/ ٧٩، ١٦٤)، وإحياء علوم الدين (٣/ ٥٩٥-٥٩٦)، وإكمال المُعلم بفوائد مسلم (٧/ ٣٥)، وتلبيس إبليس، لابن الجوزي (ص٤٦٤)، وتهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومُشكلاته (٣/ ٧١)، واختيار الأولىٰ في شرح حديث اختصام الملأ الأعلىٰ (ص١٠٨-١١٢)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢٨/ ١٦٤)، =

تخصيص ما ورد من الأخبار في عموم الحث علىٰ إظهار نعمة الله علىٰ العبد في الملبس وغيره؛ ومن ذلك لبس جميل الثياب ورفيعه، وحسن الهيئة(١)، بما سَلِم من الكِبْر والخيلاء، والإسراف، ولباس الشُّهرة، ونحوه من اللباس المذموم، وصاحب لباسه وهيئته التواضع وعدم التكلّف، لحديث أبي أُمامة رضي الله عنه: «الْبَذَاذَةُ مِنَ الإِيمَانِ».

ومِن الأدلة التي ذكرها أهل العلم علىٰ كون حسن الهيئة في اللباس والزينة، ولبس رفيع الثياب إذا خلا من المحاذير المذكورة لا يتنافىٰ مع قوله ﷺ: «الْبَذَاذَةُ مِنَ الإِيمَانِ»:

١- ما ثبت عنه ﷺ من ترجيله لشعْره، وأخذه من شاربه، وسواكه، وأمره بذلك، ونهيه عن ما خالف ذلك، وأيضًا ما ثبت عنه ﷺ في خصال الفِطْرة(٢).

قال ابن عبد البر: «وفي ترجيله لشعره ﷺ وسواكه وأخذه من شاربه ونحوِ ذلك: ما يدلُّ علىٰ أنه ليس من السنة ولا من الشريعة ما خالف النظافة،

= وفتح الباري (١٣/ ٢٦٠، ٤٣٩)، وفيض القدير (٣/ ٢١٧)، (٥/ ١٥٥)، والتنوير شرح الجامع الصغير (٢/ ٥٢٩-٥٣٠)، (٨/ ٤٣٥).

(١) للطحاوي تأويل خاص لحديث أبي الأحوص، عن أبيه مالك بن نَضْلَة رضي الله عنه المُتقدم، ذكره في شرح مُشكل الآثار (٨/ ٤٢-٤٨).

(٢) من ذلك ما أخرجه البخاري (حديث ١٧٢)، ومسلم (حديث ٢٥٩) عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعْجِبُهُ التَّيَمُّنُ فِي تَنَعُّلِهِ، وَتَرَجُّلِهِ، وَطُهُورِهِ، وَفِي شَأْنِهِ كُلِّهِ».

ومنها: ما أخرجه البخاري (حديث ٥٨٩٤)، ومسلم (حديث ٢٥٠) عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ: وَفِّرُوا اللِّحَىٰ، وَأَحْفُوا الشَّوَارِبَ».

ومنها: ما أخرجه البخاري (حديث ٥٨٩٣)، ومسلم (حديث ٢٤٨) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «الْفِطْرَةُ خَمْسٌ: الْخِتَانُ، وَالاسْتِحْدَادُ، وَقَصُّ الشَّارِبِ، وَتَقْلِيمُ الأَظْفَارِ، وَنَتْفُ الآبَاطِ».

والأحاديث في هذا المعنىٰ كثيرة، وقد بوّب أهل العلم عليها في مصنّفاتهم، في كتاب اللباس، وباب الترجيل، ونحوهما.

وحسن الهيئةِ في اللباس والزينة التي مِن شَكْل الرجال للرِّجال، ومِن شكل النساء للنساء.

ويدل علىٰ أنَّ قوله ﷺ: (البذاذة من الإيمان) أراد به اطّراحَ الشهوة في الملبس والإسرافَ فيه، الداعي إلىٰ التبختُر والبطَر؛ ليصحَّ معاني الآثار ولا تتضاد.

ومن هذا المعنىٰ هذا حديثُ عبدالله بن مُغفّل: (أن رسول الله ﷺ نهىٰ عن الترجُّل إلا غِبًّا)(١).

يريد: عند الحاجة إلىٰ ذلك؛ لئلا يكونَ ثائرَ الرأس، شَعِثَه، كأنه شيطان، كما جاء عنه ﷺ»(٢).

---

(١) أخرجه أحمد (حديث ١٦١٩٣) عن يحيىٰ بن سعيد القطّان، عن هشام بن حسّان الأزدي، عن الحسن البصري، عن عبدالله بن مُغفّل رضي الله عنه.

وهشام قال ابن حجر فيه: «ثقة من أثبت الناس في ابن سيرين، وفي روايته عن الحسن وعطاء مقال؛ لأنه قيل كان يُرسل عنهما». والحسن: ثقة وكان يُرسل كثيرًا ويُدلّس، كما قال ابن حجر. [انظر: تقريب التهذيب (ترجمة ٧٢٨٩، ١٢٢٧)].

ففي الحديث: رواية هشام عن الحسن، وعنعنة الحسن.

قال ابن كثير في جامع المسانيد (٥/٤٠٦): «رواه أبو داود، عن مسددٍ، والترمذي عن بندارٍ، كلاهما: عن يحيىٰ بن سعيدٍ. والترمذي أيضًا، والنسائي عن علي بن حُجْرٍ، عن عيسىٰ بن يونس، كلاهما: عن هشام بن حسان، عن الحسن عنه، به، وقال الترمذي: حسن صحيح، ورواه النسائي أيضًا عن بندارٍ، عن أبىٰ داود، عن حماد بن سلمة، عن قتادة، عن الحسن مرسلًا، ومن وجهٍ آخر عن يونس بن عُبيدٍ، عن الحسن، ومحمدٍ، قولهما، فالله أعلم».

وقال أبو الوليد الباجي: «وهذا الحديث وإن كان رواته ثقات، إلا أنه لا يثبت، وأحاديث الحسن عن عبدالله بن مغفل فيها نظر». المنتقىٰ شرح موطأ مالك (٩/٤٠٠).

وتعقبه المنذري في مختصر سنن أبي داود (٦/٨٣) فقال: «وفيما قاله نظر؛ وقد قال الإمام أحمد ويحيىٰ بن معين وأبو حاتم الرازي: إن الحسن سمع من عبدالله بن مُغفّل. وقد صحح الترمذي حديثه عنه، كما ذكرنا. غير أنَّ الحديث في إسناده اضطراب». ولعله يعني بذلك أنه رُوي مرة موصولًا، ومرة مُرسلًا كما تقدم في كلام ابن كثير.

وقد صحح الحديث الألباني بشواهده، ومنها حديث عبدالله بن بُريدة الآتي. [السلسلة الصحيحة (حديث ٥٠١)].

(٢) الاستذكار (١/٥٢٣-٥٢٤).

ومما استدلّ به ابن عبد البر أيضًا علىٰ هذا المسلك: حديث جابر ﵁، وفيه قال ﵁: أَتَانَا رَسُولُ اللهِ ﷺ زَائِرًا فِي مَنْزِلِنَا، فَرَأَىٰ رَجُلًا شَعِثًا فَقَالَ: «أَمَا كَانَ يَجِدُ هَذَا مَا يُسَكِّنُ بِهِ رَأْسَهُ؟». وَرَأَىٰ رَجُلًا عَلَيْهِ ثِيَابٌ وَسِخَةٌ، فَقَالَ: «أَمَا كَانَ يَجِدُ هَذَا مَا يَغْسِلُ بِهِ ثِيَابَهُ؟»(١).

كما استدلّ ابن عبد البر أيضًا: بما رواه مالك في المُوطأ مُرسلًا، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ: أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَسَارٍ أَخْبَرَهُ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي الْمَسْجِد، فَدَخَلَ رَجُلٌ ثَائِرَ الرَّأْسِ وَاللِّحْيَةِ. فَأَشَارَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِيَدِهِ أَنِ اخْرُجْ. كَأَنَّهُ يَعْنِي إِصْلاحَ شَعَرِ رَأْسِهِ وَلِحْيَتِهِ، فَفَعَلَ الرَّجُلُ، ثُمَّ رَجَعَ، فَقَالَ

---

(١) أخرجه أحمد (حديث ١٤٨٥٠)، وأبو داود (حديث ٤٠١٤) مِن طريق مِسْكين بن بُكير.

وأبو داود (حديث ٤٠١٤)، وأبو يعلىٰ في مسنده (حديث ٢٠٢٦) مِن طريق وكيع.

والنسائي (حديث ٥٢٨٠) مِن طريق عيسىٰ بن يونس.

وابن حبان في صحيحه (حديث ٥٤٨٣) مِن طريق الوليد بن مُسلم -وقد صرّح بالتحديث في شيخه وشيخ وشيخه-.

والحاكم في المستدرك (حديث ٧٥٨٤) مِن طريق بِشْر بن بكر.

خمستهم (مِسْكين، ووكيع، وعيسىٰ، والوليد، وبشر) عن الأوزاعي، عن حسّان بن عطيّة، عن محمد بن المُنكدر، عن جابر ﵁، به نحوه.

قلتُ: وهذا إسناد صحيح.

فشيخ أحمد: مسكين بن بُكير الحرّاني، قال ابن حجر: «صدوق يُخطيء، وكان صاحب حديث».

لكنّه تُوبع مِن جمع من الثقات، منهم: وكيع، كما عند أبي داود وأبي يعلىٰ.

وشيخ أبي داود: عثمان بن أبي شيبة، وهو ثقة حافظ شهير وله أوهام كما قال ابن حجر.

وشيخا أبي يعلىٰ: الأول: إسحاق بن أبي إسرائيل، قال ابن حجر: «صدوق تُكلّم فيه لوقفه في القرآن». والثاني: زُهير بن حرب أبو خيثمة، ثقة ثبْت.

وشيخ عثمان، وإسحاق، وزُهير: وكيع بن الجرّاح، ثقة حافظ.

وشيخ مِسْكين، ووكيع: عبد الرحمن بن عمرو بن أبي عمرو الأوزاعي، ثقة جليل.

وشيخ الأوزاعي: حسّان بن عطيّة المُحاربي، ثقة.

وشيخ حسّان: محمد بن المُنْكدر، ثقة فاضل.

[انظر: تقريب التهذيب (ترجمة ٦٦١٥، ٤٥١٣، ٣٣٨، ٢٠٤٢، ٧٤١٤، ٣٩٦٧، ١٢٠٤)].

رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أَلَيْسَ هَذَا خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدُكُمْ ثَائِرَ الرَّأْسِ كَأَنَّهُ شَيْطَانٌ»[(١)].

قال ابن عبد البر: «وفيه الحضُّ علىٰ ترجيلِ شَعَرِ الرأس واللحية، وكراهية إهمالِ ذلك والغفلة عنه حتىٰ يَتشعَّثَ ويَسْمُجَ. وهذا عندي أصلٌ في إباحة التزيُّن والتنظُّفِ كُلِّه، ما لم يَتشبَّه الرجلُ في ذلك بالنساء، وإنما استثنيتُ ذلك لقولِ رسول الله ﷺ: (لعن اللهُ المتشبهين من الرجالِ بالنساء، والمُتشبهاتِ من النساء بالرجال)[(٢)]. وهذا علىٰ العموم، إلا أن يَخصَّه عنه شيءٌ ﷺ، فالتزين والتنظف مباح بهذا الحديث وغيره، ما لم يكن إسرافًا وتَنَعُّمًا، وتشبهًا بالجبارين، يدلُّك علىٰ ذلك قوله ﷺ: (البذاذة من الإيمان) . . .»[(٣)].

٢- ما ورد عن النبي ﷺ من النهي عن كثرة الإرفاه[(٤)]، والإفراط في

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ (حديث ٢٧٣٢)، ومِن طريقه: البيهقي في الآداب (حديث ٧٧٣). وقال البيهقي: «هذا مرسلٌ جيد». قلتُ: ويشهد لمعناه حديث جابر رضي الله عنه المُتقدم.
قال ابن عبد البر في التمهيد (٢٢/ ٦٧٣): «قوله في هذا الحديث: ثائر الرأس. يعني أنَّ شعره مُرتفعٌ شَعِثٌ غيرُ مُرَجّلٍ».

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٥٨٨٧) عن ابنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: «لَعَنَ رَسُولُ اللهِ ﷺ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ، وَالْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ». واللفظ الذي ساقه ابن عبد البر أخرجه أحمد (حديث ٣١٥١).

(٣) التمهيد (٢٢/ ٦٧٤)، وذكر ابن عبد البر أدلة أخرىٰ علىٰ المعنىٰ الذي ذكره في التمهيد (٢٢/ ١٣٢-١٤٤)، كما بوّب مالك في الموطأ في أول كتاب اللباس: «ما جاء في لُبْس الثياب للجمال بها». قبل (حديث ٢٦٤٤).

(٤) قال البغوي في شرح السنة (١٢/ ٨٣-٨٤) في بيان معنىٰ النهي عن كثرة الإرفاه: «قيل: معناه: الترجُّل كل يوم، وأصل الإرفاه من الرّفه، وهو أن ترد الإبل الماء كل يوم، ومنه أخذت الرفاهية، وهي الخفض، والدعة، فكره النبي ﷺ الإفراط في التنعم من التدهين والترجيل، وفي معناه مظاهرة اللباس علىٰ اللباس، والطعام علىٰ الطعام علىٰ ما هو عادة الأعاجم، وأمر بالقصد في جميع ذلك، وليس معناه ترك الطهارة والتنظف، فإن النظافة من الدين». ثم ذكر بعض الأدلة علىٰ ذلك. =

التنعم، كما جاء في حديث عبدالله بْنِ بُرَيْدَةَ، أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ رَحَلَ إِلَىٰ فَضَالَةَ بْنِ عُبَيْدٍ وَهُوَ بِمِصْرَ، فَقَدِمَ عَلَيْهِ وَهُوَ يَمُدُّ نَاقَةً لَهُ، فَقَالَ إِنِّي لَمْ آتِكَ زَائِرًا، إِنَّمَا أَتَيْتُكَ لِحَدِيثٍ بَلَغَنِي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَجَوْتُ أَنْ يَكُونَ عِنْدَكَ مِنْهُ عِلْمٌ. فَرَآهُ شَعِثًا فَقَالَ: مَا لِي أَرَاكَ شَعِثًا وَأَنْتَ أَمِيرُ الْبَلَدِ؟ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَنْهَانَا عَنْ كَثِيرٍ مِنْ الإِرْفَاهِ. وَرَآهُ حَافِيًا فَقَالَ: مَا لِي أَرَاكَ حَافِيًا؟ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَرَنَا أَنْ نَحْتَفِيَ أَحْيَانًا(١).

= وفي إتحاف الخيرة المهرة، للبُوصيري (٤/ ٤٨٠): «قال الجُريري: الإرفاه كثرة التدهن، وهو التوسع في المأكل والمشرب، وكذا قال صاحب الغريب». وانظر: فتح الباري - (١٣/ ٤٣٩).

(١) أخرجه أحمد (حديث ٢٣٩٦٩)، وأبو داود (حديث ٤١١٢)، مِن طريق يزيد بن هارون.

والحارث بن أبي أسامة -كما في بُغية الحارث للهيثمي- (حديث ٥٦٩)، والنسائي (حديث ٥٢٨٣) مِن طريق إسماعيل بن عُليّة.

والبيهقي في الآداب (حديث ٧٧٥) مِن طريق حماد بن سلَمَة.

ثلاثتهم (يزيد، وإسماعيل، وحماد) عن سعيد الجُرَيْري، عن عبدالله بن بُريدة، به -إلا أنَّ الحارث اختصره فأرسله عن ابن بُريدة عن النبي ﷺ-، نحوه.

قلتُ: إسناده صحيح إلىٰ عبدالله بن بُريدة، فشيخ أحمد: يزيد بن هارون بن زَاذان، ثقة متقن.

وشيخ يزيد: سعيد بن إياس الجُرَيري، ثقة، اختلط قبل موته بثلاث سنين، إلا أنه لم يكن اختلاطه فاحشًا، ويزيد بن هارون سمع منه في بدايات اختلاطه، وقد خرّج مُسلم ليزيد عن الجُرَيْري، وأما إسماعيل بن عُليّة فقد سمِع منه قبل الاختلاط، فسلِم بذلك الإسناد.

وشيخ الجُرَيْري: عبدالله بن بُريدة بن الحُصيْب الأسلمي، ثقة.

وقد صوّب المزّي أنَّ الرجل المُبهم في الحديث هو فَضالة بن عُبيد ﵁، وبُريدة وُلد سنة (١٥هـ)، وفضَالة مات سنة (٥٣هـ)، فسماعه منه ممكن، وقد سمع عبدالله ممن هو أقدم من فَضَالة، كعبدالله بن مسعود وغيره ﵃.

ثم إنه تُوبع عبدالله بن بُريدة كما سيأتي من عبدالله بن شقيق العُقَيْلي، وهو ثقة، وقد خرّج مسلم رواية ابن شقيق عن عثمان وعلي ﵄.

[انظر: تهذيب الكمال (١٤/ ٣٢٨)، (١٥/ ٨٩)، (١٩/ ٢٥٥)، (٢٣/ ١٨٦)، (٣٥/ ٨٥)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٧٧٨٩، ٢٢٧٣، ٣٢٢٧، ٣٣٨٥)، والكواكب النيّرات في معرفة مَن اختلط من الرّواة (ص١٧٨-١٨٧)].

وبمعناه عن عبدالله بن شقيق(١).

قال ابن حجر -بعد تفسيره للإرفاه بالتنعم والراحة-: «وقيّده في الحديث بالكثير، إشارة إلىٰ أنَّ الوسط المُعتدل منه لا يُذم، وبذلك يُجمع بين الأخبار . . .»(٢).

وقد ترجم علىٰ هذا المعنىٰ بعض المحدّثين، كالبيهقي في الآداب فقال: «باب فيمن كره الإفراط في التنعيم والتدهين والترجيل، وأحبَّ القصد في ذلك»(٣).

فحاصل مجموع هذه الأدلة يدل علىٰ أنَّ ما ورد من الأخبار في الحث علىٰ إظهار نعمة الله بلباس الحسن، وجميل الثياب ونفيسها، لا يتنافىٰ مع ما ورد من الأخبار في الحث علىٰ التواضع وعدم التكلّف في ذلك.

ولهذا فإنَّ مَن ترك اللباس الحسن مع قُدرته عليه بُخلًا علىٰ نفسه، أو كتمانًا لنعمة الله ﷺ، فإنه في موضع ذمٍّ، وليس ذلك مِن التواضع المشروع.

كما أنَّ مَن لَبِس لباسًا حسنًا إظهارًا لنعمة الله، ولم يفعله اختيالًا كان حسنًا مشروعًا.

فاللباس الحسن الخالي عن الخُيلاء، ليس بكِبْر، كما أنَّ احتقار الناس مع رثاثة اللباس كِبْر.

---

(١) أخرجه النسائي (حديث ٥١٠٢) عن إسماعيل بن مسعود، عن خالد بن الحارث، عن كَهْمَس، عن عبدالله بن شقيق قال: كَانَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ عَامِلًا بِمِصْرَ . . . الحديث بنحوه.
قلتُ: وإسناده إلىٰ عبدالله بن شقيق صحيح، فشيخ النسائي إسماعيل بن مسعود الجَحْدري، ثقة.
وشيخ إسماعيل: خالد بن الحارث بن عُبيد الهُجَيمي، ثقة ثبْت.
وشيخ خالد: كَهْمَس بن الحسن التميمي، ثقة.
وشيخ كهمس: ابن شَقيق تقدم.
[انظر: تقريب التهذيب (ترجمة ٤٨٢، ١٦١٩، ٥٦٧٠)].
فالحديث في النهي عن الإرفاه يتقوىٰ بمجموع الطريقين، والله تعالىٰ أعلم.

(٢) فتح الباري (١٣/ ٤٣٩-٤٤٠).

(٣) الآداب قبل (حديث ٧٧٤).

وأيضًا فإنه لا يلزم مِن التواضع، عدم حسن الهيئة، وعدم النظافة، بل إنَّ النظافة وحسن الهيئة، مِن الأمور المطلوبة شرعًا، وعدمها مذموم شرعًا(١).

قال ابن حجر: «والذي يجتمع مِن الأدلة أنَّ مَن قصد بالملبوس الحسن إظهار نعمة الله عليه، مُستحضرًا لها، شاكرًا عليها، غير مُحتقرٍ لِمن ليس مثله، لا يضرّه ما لبس من المُباحات، ولو كان في غاية النفاسة»(٢).

المسلك الثاني: مسلك الترجيح، وعليه جماعة من المتصوفة(٣).

---

(١) وقد نبّه ابن تيمية علىٰ اختلاف الحكم في هذه الأحوال بحسب النية في مجموع الفتاوىٰ (٢٢/ ١٣٧-١٣٩).

(٢) فتح الباري (١٣/ ٢٦٠-٢٦١). وانظر: الفوائد، لابن القيم (ص٢٦٨-٢٧١).

(٣) سُئل ابن تيمية عن الصوفية وأقسامهم، فأجاب قائلًا: «أما لفظ الصوفية فإنه لم يكن مشهورًا في القرون الثلاثة وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك . . . وقيل: -وهو المعروف- إنه نسبة إلىٰ لبس الصوف؛ فإنه أول ما ظهرت الصوفية من البصرة، وأول من بنىٰ دويرة الصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد، وعبد الواحد من أصحاب الحسن وكان في البصرة، من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك، ما لم يكن في سائر أهل الأمصار، ولهذا كان يقال: فقه كوفي وعبادة بصرية. وقد روىٰ أبو الشيخ الأصبهاني بإسناده عن محمد بن سيرين أنه بلغه أن قومًا يفضلون لباس الصوف فقال: إن قوما يتخيرون الصوف يقولون: إنهم متشبهون بالمسيح ابن مريم، وهدي نبينا أحب إلينا، وكان النبي ﷺ يلبس القطن وغيره أو كلامًا نحوا من هذا . . . وإذا عرف أن منشأ «التصوف» كان من البصرة، وأنه كان فيها من يسلك طريق العبادة والزهد مما له فيه اجتهاد كما كان في الكوفة من يسلك من طريق الفقه والعلم ما له فيه اجتهاد، وهؤلاء نسبوا إلىٰ اللبسة الظاهرة وهي لباس الصوف. فقيل في أحدهم: صوفي. وليس طريقهم مقيدًا بلباس الصوف، ولا هم أوجبوا ذلك ولا علقوا الأمر به، لكن أضيفوا إليه لكونه ظاهر الحال . . .». ثم بيّن أنهم مجتهدون في طاعة الله كما اجتهد أهل الكوفة في الفقه، فمن الجميع المصيب والمُخطيء، وأيضًا فقد انتسب إلىٰ الصوفية طوائف من أهل البدع والزندقة، ثم قال: «فهذا أصل التصوف. ثم إنه بعد ذلك تشعب وتنوع وصارت الصوفية ثلاثة أصناف: صوفية الحقائق، وصوفية الأرزاق، وصوفية الرسم . . .» فبينهم ومما قال: «وأما صوفية الرسم: فهم المقتصرون علىٰ النسبة، فهمهم في اللباس والآداب الوضعية، ونحو ذلك فهؤلاء في الصوفية بمنزلة الذي يقتصر علىٰ زي أهل العلم وأهل الجهاد ونوع ما، من أقوالهم وأعمالهم، بحيث يظن الجاهل حقيقة أمره أنه منهم وليس منهم». مجموع الفتاوىٰ (١١/ ٥-٢٠).

حيث فهموا من قوله ﷺ: «البذاذة من الإيمان»، قصد لبس رثّ الثياب، والتقلل من الملبس، إعراضًا عن الدنيا[١]، فنظروا إلىٰ بعض الأخبار الواردة في حال النبي ﷺ، مع حديث: «البذاذة من الإيمان»، وغيره، وأعرضوا عن الأحاديث الأخرىٰ في الحث علىٰ إظهار نعمة الله بلباس الحسن، وما ورد في لبس الجميل من الثياب، وغيرها من الأخبار، فرجحوا الأولىٰ، وقدّموها، مع الإعراض أو التأويل للأخبار المقابلة.

وهم بذلك خالفوا عامّة أهل العلم -كما في المسلك الأول-، وقد رد عليهم ابن الجوزي -وغيره-، وبيّن أنَّ ذلك من تلبيس إبليس لهم في اللباس[٢].

قال ابن تيمية: «وأما الامتناع مِن فعل المُباحات مُطلقًا؛ كالذي يمتنع من ... لبس الكتّان والقطن، ولا يلبس إلا الصوف ... ويظن أن هذا من الزهد المُستحب، فهذا جاهلٌ ضالٌّ من جنس زُهّاد النصارىٰ ...»[٣].

وقد أخرج البخاري في «الأدب المفرد» مِن طريق أبي خَلْدَة[٤] قال: جاء عبد الكريم أبو أُمية[٥] إلىٰ أبي العَالية[٦]، وعليه ثيابُ صوف، فقال

---

(١) انظر: تلبيس إبليس، لابن الجوزي ص: (٤٦٤) قال: «ذكر تلبيس إبليس علىٰ الصوفيّة في لباسهم».

(٢) تلبيس إبليس ص: (٤٦٤).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٢٢/ ١٣٤-١٣٩).

(٤) هو خالد بن دِيْنار التميمي السَّعْدي، أبو خَلْدة البصري الخيَّاط، روىٰ عن أنس ﷺ، وهو من الأئمة الثقات. مات سنة ١٥٢هـ. [انظر: تهذيب الكمال (٨/ ٥٦)، وتهذيب التهذيب (١/ ٥١٨)].

(٥) هو عبد الكريم بن أبي المُخارِق -واسمه قيس، ويُقال: طارق المُعلّم-، أبو أُميّة البصري، نزل مكة. مُؤدب يروي عن أنس، ومجاهد، وهو ضعيف الحديث، وكان من مُرجئة البصرة. ولا يشتبه بعبد الكريم الجزري الثقة، حيث اشتركا في الشيوخ والتلاميذ والوفاة. مات سنة ١٢٧هـ. [انظر: تهذيب الكمال (١٨/ ٢٥٩)، وسير أعلام النبلاء (٦/ ٨٣)].

(٦) هو أبو العالية رُفَيع بن مِهران الرِّياحي البصري، الإمام الحافظ المُفسِّر المُقرئ، أحد الأعلام، أدرك زمان النبي ﷺ وهو شابٌّ، وأسلم في خلافة أبي بكر الصديق ﷺ، ودخل عليه. مات سنة ٩٠هـ، وقيل: ٩٣هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ٢٠٧)].

أبـو الـعَـالـيـة: «إنـمـا هـذه ثـيـابُ الـرُّهـبـان، إن كـان الـمـسـلـمـون إذا تـزاوروا تجمَّلوا»[١].

الخلاصة:

أنَّ المسلك الأول هو الأرجح، والله تعالىٰ أعلم.



(١) الأدب المفرد (أثر ٣٤٨)، والأخبار التي ساقها البخاري بعده تدل علىٰ هذا المعنىٰ.

المطلب الثاني

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في الثوب المُعصفر والأحمر والمُزعفر(١)

الحديث المُشكل:

عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رضي الله عنهما قَالَ: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ مَرْبُوعًا، وَقَدْ رَأَيْتُهُ فِي حُلَّةٍ

(١) هذه الأصباغ والألوان الثلاثة، تشترك في الحُمْرة.
فالمُعَصْفَر: هو ما صُبِغ بالعُصْفُر، وقد عَصْفَرَ ثَوْبَهُ: صَبَغَه به، فتَعَصْفَرَ. والعُصْفُر، بالضّمّ: نَباتٌ لونه كلون الزعفران أحمر اللون، والصِّبغ المُستخرج منه أصفر يميل إلىٰ الحُمْرة.
فإذا أشبعته بالصبغ كان مُبهرمًا؛ فإنَّ من أنواع العُصْفُر: البَهْرَم، ويُطلق البَهْرَم علىٰ الحِنّاء أيضًا، ومنه قولهم: تَبَهْرَمَ الرأسُ: احْمَرَّ من الخِضَاب، فاللون الذي يُستخرج مِن العُصفُر يميل إلىٰ الحُمْرة، فكان من هذا الوجه من جُملة الأصباغ الحمراء، والبَهْرمان دونَ الأُرْجُوان بشيءٍ في الحُمْرَة، والأُرْجُوان هو الشديد الحُمْرَة.
قال أبو عُبيد: «الأُرْجُوان هُوَ الشَّديد الحمرَة . . . والبَهْرَمان: دونه بِشَيْءٍ فِي الْحمرَة. والمُفَدَّم: المُشْبَع حُمرةً . . . والمُضرَّج دون المُشْبَع، ثم المُوَرَّد بعده».
ولهذا جعل أهل العلم -كالشوكاني وغيره- أحاديث النهي عن لبس المُعصفر معارضة لأحاديث إباحة لبس الأحمر، ولأحاديث إباحة الصبغ بالصّفْرة سواء للملبس أو اللحية؛ لكون العُصفر يُصبغ به لأجل الحُمرة -وهذا إذا أُشبع- وهو اللون الغالب والمراد عند الإطلاق، وأيضًا لأجل الصُّفرة -وهي تميل للحُمرة قليلًا-، والله تعالىٰ أعلم.
وأما التزعفُر: فهو التطّلي بالزّعفران، والتطّيب به، ولُبْس المصبوغ به، ومنه قولهم: زَعْفَر ثوبَه.
ومنه أيضًا قيل للأسد: المُزَعْفَر؛ لَضربِ وَرْدَتِه إلىٰ الصُّفرة. -كما في الفائق-.
فنبتُ الزعفران أحمر اللون، والصبغ المُستخرج منه: أصفر اللون يميل إلىٰ الحُمْرة. ومنه قولهم: بَعير أحمر: لَوْنُهُ مِثْلُ لَوْنِ الزَّعْفَرَانِ إذا أُجْسِدَ الثوبُ بِهِ -أي صُبغ به-.
كما قد يُطلق علىٰ الأصفر شديد الصُّفرة مُزعفر. =

حَمْرَاءَ، مَا رَأَيْتُ شَيْئًا أَحْسَنَ مِنْهُ»(١).

وعن أَبِي جُحَيْفَةَ ﷺ: «خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ فِي حُلَّةٍ حَمْرَاءَ مُشَمِّرًا، صَلَّىٰ إِلَىٰ الْعَنَزَةِ بِالنَّاسِ رَكْعَتَيْنِ»(٢).

وعَنْ عبدالله مَوْلَىٰ أسماء بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ(٣)، قَالَ: أَرْسَلَتْنِي أَسْمَاءُ إِلَىٰ عبدالله بْنِ عُمَرَ ﷺ، فَقَالَتْ: بَلَغَنِي أَنَّكَ تُحَرِّمُ أَشْيَاءَ ثَلاثَةً: الْعَلَمَ فِي الثَّوْبِ، وَمِيثَرَةَ الأُرْجُوَانِ(٤)، وَصَوْمَ رَجَبٍ كُلِّهِ؟ فَقَالَ لِي عبدالله: «... أَمَّا مِيثَرَةُ الأُرْجُوَانِ، فَهَذِهِ مِيثَرَةُ عبدالله». فَإِذَا هِيَ أُرْجُوَانٌ(٥).

وكان ابن عمر ﷺ يصبغ بِالصُّفْرَةِ، وذكر: «أنه رأىٰ النبيَّ ﷺ يصبغ بها»(٦).

= والحاصل أنَّ هذه الأصباغ -المُعصفر، والمُزعفر- تشترك في الحُمْرة والصُّفْرة، والله تعالىٰ أعلم. [انظر: غريب الحديث، لأبي عُبيد (٣/ ٤٢١)، ومقاييس اللغة، لابن فارس (٤/ ٣٦٩)، والمنتقىٰ شرح موطأ مالك، للباجي (٣/ ٣٢٥)، والفائق في غريب الحديث، للزمخشري (٢/ ١١٠)، ولسان العرب (٤/ ٢١٨)، والمُفهم لِما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم، للقرطبي (٥/ ٣٩٩)، وتاج العروس، للزبيدي (٧/ ٥٠٠)، (١٣/ ٧٤)، (٢٨/ ٢٠٠)، (٣١/ ٣١٥-٣١٦)، ونيل الأوطار (٢/ ١١٠)، والقول المُحرر في حكم لبس المُعصفر وسائر أنواع الأحمر ضمن الفتح الرباني للشوكاني (ص٤٣٠٠)، والكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم، للهرري (١٣/ ٢٤٧)، والمعجم الوسيط (ص٦٣٥)].

(١) أخرجه البخاري (حديث ٥٨٥٠)، ومسلم (حديث ٢٤٠٩).

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٣٨٠)، ومسلم (حديث ٤٩٣).

(٣) هو عبدالله بن كَيْسان القرشي التيمي، أبو عمر المدني، مولىٰ أسماء بنت أبي بكر الصديق، وهو ختن عطاء بن أبي رباح. ثقة ثبت من أجلّة التابعين. مات في حدود سنة ١٢٠هـ. [انظر: تهذيب الكمال (١٥/ ٤٧٩)، والوافي بالوَفَيات (١٧/ ٢٢٢)].

(٤) مِيثَرَةَ الأُرْجُوَانِ: هي ثياب حُمْر تكون في مراكب الأعاجم، كما سيأتي بيانه ص: (٧٣٩).

(٥) أخرجه مسلم (حديث ٢١٢٨).

(٦) أخرجه البخاري (حديث ١٧٠)، ومسلم (حديث ١٢١٠).

وجاء هذا الحديث عند النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٩٥٠١) مِن طريق الدَّرَاوَرْدِيِّ عن زيد بن أسلم أنه قال: رَأَيْتُ ابْنَ عُمَرَ يُصَفِّرُ لِحْيَتَهُ بِالْخَلُوقِ، فَقِيلَ لَهُ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ إِنَّكَ تُصَفِّرُ =

= لِحْيَتَكَ بِالْخَلُوقِ! قَالَ: «إِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يُصَفِّرُ بِهَا لِحْيَتَهُ، وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنَ الصِّبْغِ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْهَا، وَلَقَدْ كَانَ يَصْبُغُ بِهَا ثِيَابَهُ كُلَّهَا حَتَّىٰ عِمَامَتَهُ».

ثم قال النسائي: «خالفه عبد الرحمن بن عبدالله بن دينار؛ رواه عن زيد بن أسلم، عن عُبيد ابن جريج، عن ابن عمر. ثم ساقه بسنده عن زيد بن أسلم، عن عُبيد -هو ابن جريج- قال: رَأَيتُ ابنَ عُمَرَ يُصَفرُ لحيَتَهُ، فَقُلتُ لَهُ في ذَلكَ، فَقَالَ: «رَأَيتُ النبي ﷺ يُصَفرُ بهَا».

فجعل بين زيد وابن عمر ﷺ: عُبيد ابن جُريج.

ثم قَالَ النسائي: «وهذا أولىٰ بالصواب من الذي قبله، والله أعلم».

والمحفوظ في الصحيحين أنه ﷺ يصبغ بالصُفرة، فيحتمل أنه لشعر لحيته من باب الخضاب، كما في لفظ النسائي، وترجم عليه ابن ماجه قبل (حديث ٣٦٥١) «باب الخضاب بالصُفرة»، ثم ساقه مِن طريق سعيد بن أبي سعيد، أن عبيد بن جريج سأل ابن عمر قال: رَأَيْتُكَ تُصَفِّرُ لِحْيَتَكَ بِالْوَرْسِ؟ فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: «أَمَّا تَصْفِيرِي لِحْيَتِي؛ فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يُصَفِّرُ لِحْيَتَهُ». فهنا مِن طريق عُبيد بن جُريج أيضًا، لكنه نصّ علىٰ اللحية.

وذكر ابن عبد البر الخلاف في المراد بحديث ابن عمر ﷺ حيث قال: «فإنَّ العلماء اختلفوا في تأويل هذا الحديث؛ فقال قومٌ: أراد الخِضاب للحية بالصُفْرة، واحتجّوا . .» فذكر ما تقدم في لفظ النسائي وابن ماجه. ثم قال: «وقال آخرون: معنىٰ حديث مالك، عن سعيد المقبُري، عن عُبيد بن جُريج، عن ابن عمر: (رأيتُ رسول الله ﷺ يصبغ بالصُفرة). أراد أنه كان يُصفّر ثيابه، ويلبس ثيابًا صُفرًا، وأما الخِضاب فلم يكن رسول الله ﷺ يخضب . . .»، ثم ذكر الأدلة علىٰ كون النبي ﷺ لم يخضب، ثم نقل عن جماعة من السلف الخضاب بالحُمْرة والصُفرة، ثم قال ابن عبد البر: «ومما يدل علىٰ أنَّ الصبغ بالصُفرة المذكور في هذا الحديث هو صبغ الثياب لا تصفير اللحية، ما ذكره مالك، عن نافع، أن عبدالله بن عمر كان يلبس الثوب المصبوغ بالمِشْق، والمصبوغ بالزعفران . . .

فحديث مالك، عن نافع، عن ابن عمر أنه كان يلبس الثوب المصبوغ بالمشق والزعفران، مع روايته عن النبي ﷺ أنه كان يصبغ بالصفرة، دليل علىٰ أن تلك الصفرة كانت منه في لباسه، والله أعلم.

وإلىٰ هذا ذهب مالك . . . وأما غيره من العلماء فإنهم لا يجيزون للرجل أن يلبس شيئًا مصبوغًا بالزعفران لحديث عبد العزيز بن صهيب، عن أنس: (أن النبي ﷺ نهىٰ أن يتزعفر الرجل)، وهو معناه عند مالك وأكثر العلماء تخليق الجسد وتزعفره». التمهيد (١٠/ ١٧٢-١٨٢).

قلتُ: ومسألة خضاب النبي ﷺ من عدمه اختلفت فيها الأخبار ما بين مُثبت ونافٍ، ومما ذكره الطبري في الجمع بين الأخبار: أنَّ من جزم بأنه ﷺ خضب فقد حكىٰ ما شاهد، وكان ذلك في بعض الأحيان، ومن نفىٰ ذلك فهو محمول علىٰ الأكثر الأغلب من حاله ﷺ. [انظر: نيل الأوطار (١/ ١٥٣-١٥٤)]. =

وعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ، أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ جَاءَ إِلَىٰ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَبِهِ أَثَرُ صُفْرَةٍ، فَسَأَلَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ، فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ تَزَوَّجَ امْرَأَةً مِنَ الأَنْصَارِ، قَالَ: «كَمْ سُقْتَ إِلَيْهَا؟» قَالَ: زِنَةَ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ، قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ»(١).

وعَنِ ابن عمر ﷺ قَالَ: «نَهَىٰ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَلْبَسَ الْمُحْرِمُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا بِوَرْسٍ(٢) أَوْ بِزَعْفَرَانٍ»(٣).

= وأما لفظ حديث ابن عمر ﷺ في الصحيحين فإنه يشمل صبغ الثياب وصبغ شعر اللحية، كما ذكر ذلك العيني؛ لما ورد عن ابن عمر ﷺ من تصفير لحيته -ونقل العيني في نخب الأفكار عن بعض أهل العلم أنَّ هذا أكثر وأصح في الرواية عن ابن عمر ﷺ-، وصبغ ثيابه بالصُفرة أيضًا، فلا مانع من حمل الحديث علىٰ الأمرين، وقد نُقل عن جمع من الصحابة ومن بعدهم الخِضاب بالصُفرة. [انظر: عمدة القاري (٣/ ٤٠)، ونُخب الأفكار (٩/ ٧٤)].

(١) أخرجه البخاري (حديث ٥١٤٤)، ومسلم (حديث ١٤٦٦).

(٢) الورس: نبات باليمن صبغه بين الحمرة والصفرة ورائحته طيبة. قاله ابن بطّال في شرح صحيح البخاري (٤/ ٢١٤).
قلتُ: وصبغه كالزعفران أصفر يميل إلىٰ الحُمْرة، ولهذا جاء عند ابن ماجه قبل (حديث ٣٦٥١) «باب الخضاب بالصُفرة»، ثم ساق بسنده مِن طريق سعيد بن أبي سعيد، أن عبيد بن جريج سأل ابن عمر قال: رَأَيْتُكَ تُصَفِّرُ لِحْيَتَكَ بِالْوَرْسِ؟ فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: «أَمَّا تَصْفِيرِي لِحْيَتِي؛ فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يُصَفِّرُ لِحْيَتَهُ». وفي «باب الصُّفرة للرجال»، ساق بسنده (حديث ٣٦٢٩) عَنْ قَيْسِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ: «أَتَانَا النَّبِيُّ ﷺ، فَوَضَعْنَا لَهُ مَاءً يَتَبَرَّدُ بِهِ، فَاغْتَسَلَ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ بِمِلْحَفَةٍ صَفْرَاءَ، فَرَأَيْتُ أَثَرَ الْوَرْسِ عَلَىٰ عُكَنِهِ». ولم يصحح إسناد حديث قيس بن سعد البخاري في التاريخ الكبير (ترجمة ٣٢٧). لكن الشأن في كون الورس صبغه أصفر يميل إلىٰ الحُمْرة؛ كالزعفران.
قال أبو موسىٰ المديني: «الوَرْسُ: صِبغٌ أصْفَر يخرجُ علىٰ الرِّمْثِ بين الشِّتاءِ والصَّيفِ». [المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث (٣/ ٤٠٤)].

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٥٨٤٩)، ومسلم (حديث ١٢٠٠).

المُعارض:

عن عبدالله بْن عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ رضي الله عنهما قَالَ: رَأَىٰ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَلَيَّ ثَوْبَيْنِ مُعَصْفَرَيْنِ، فَقَالَ: «إِنَّ هَذِهِ مِنْ ثِيَابِ الْكُفَّارِ، فَلا تَلْبَسْهَا»(١).

وعَن الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رضي الله عنهما قَالَ: «نَهَانَا النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْمَيَاثِرِ الْحُمْرِ(٢)

---

(١) أخرجه مسلم (حديث ٢١٣٧)، وفي لفظ قال ﷺ له: «أمكَ أمَرَتكَ بهَذَا؟». قُلتُ: أغسلُهُمَا؟ قَالَ: «بَل أحرقهُمَا».

(٢) المَياثر جمع مِيْثرة -بكسر الميم-، وأصلها من الوَثارة، والوَثير هو الفراش الوطيء، فالمِيْثرة مِيثرة السَّرْج والرّحل يُوطآن بها. ومنها: المِيثرة: الثوب الذي تُجلل به الثياب فيعلوها.
[انظر: لسان العرب (١٥/ ١٥١)، وتاج العروس (١٤/ ٣٤٧) مادة: (وثر)].
ونقل ابن حجر في الفتح (١٣/ ٣١٦) الخلاف في المِيثرة من كونها: وطاء للدابة، أو لراكبها، أو هي السَّرْج نفسه، أو أغشية للسروج.
ثم حكىٰ ابن حجر أيضًا في الفتح (١٣/ ٣٣٩) الخلاف في المراد بالمياثر الحمر التي ورد النهي عنها: هل هي التي تكون من الحرير، كما جاء عن أبي عُبيد حيث قال: «وأما المياثر الحمر التي جاء فيها النهي فإنها كانت من مراكب الأعاجم من ديباج أو حرير». غريب الحديث (١/ ٢٢٨).
أو هي أعم من ذلك، فتشمل كل وطاء كانت تصنعه النساء لأزواجهنّ سواء كان من الأكسية الحُمر، أو من الحرير، مما كان من مراكب العجم، كما هو ظاهر تفسير الطبري فيما نقله عنه ابن بطال في شرح صحيح البخاري (٩/ ١٢٣).
ثم ذكر ابن حجر أنَّه يحتمل أنَّ المِيثرة تُطلق علىٰ كلٍّ منهما.
قلتُ: وأما مَن فسّر المياثر بجلود السباع، فقد جاء النهي عن الجلوس علىٰ جلود السباع علىٰ سبيل الخصوص، ويُطلق عليها المياثر باعتبار أنها تُوطأ، ولكن ليست هي المرادة في حديث علي والبراء رضي الله عنهما. [انظر: شرح صحيح مسلم، للنووي (٥/ ١٤/ ٤٠)، وفتح الباري (١٣/ ٣١٦)].
والأقرب -والله أعلم- أنَّ المياثر هي كما فسّرها ابن فارس بـ: ثياب حُمْر تكون في مراكب الأعاجم. [مقاييس اللغة (٦/ ٨٥) مادة: (وثر)].
وهذا مُتفقٌ مع تفسير علي رضي الله عنه: «وأما المَياثر: فشيء كانت تجعله النساء لبُعولتهن علىٰ الرَّحل كالقطائف الأُرجوان». أخرجه البخاري معلقًا مجزومًا قبل (حديث ٥٨٤٠)، ووصله مسلم (أثر ٢١٥٣).
والأُرجوان صبغ أحمر. [انظر: لسان العرب (١٥/ ١٥١)، وفتح الباري (١٣/ ٣٤٠)].
وأما القطائف، فجمع قطيفة، وهي كساء مُربّع غليظ له خَمْل ووبر. والخَمْل: هُدب القطيفة ونحوها مما يُنسج وتَفْضُل له فُضول. [انظر: المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده (٥/ ٢١٤) مادة: (خمل)، وتاج العروس (٢٤/ ٢٧٠) مادة: (قطف)]. =

= وهذا يُبين أنَّ المياثر المقصودة بالنهي هي ما كان من مراكب الأعاجم، وكانت في وقتهم حمراء اللون.

ويشهد لذلك رواية البراء ﷺ -أعلاه- في تقييد المياثر بالحُمر، كما أنه جاء في أحد طُرق حديث علي ﷺ تقييد المِيثرة بالحمراء، كما أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٩٦٨٦) مِن طريق سفيان بن عُيينة، عن عاصم بن كُليب، عن أبي بكر بن أبي موسىٰ -أخو أبي بُردة-، عن علي ﷺ، به، وفيه: «ونهاني عن المِيثرة الحمراء». ثم قال النسائي: «خالفه شُعبة، عن عاصم بن كُليب، عن أبي بُردة بن أبي موسىٰ . . . «وذكره وفيه: «نهاني نبيّ الله ﷺ عن القِسّيّ، وعن المِيثرة». قال النسائي: «حديث شعبة هذا هو الصواب، والذي قبله خطأ».

فالحاصل أنَّ تفسير علي ﷺ لها المُتقدم -وكان قد نهاه عنها النبي ﷺ، كما في قوله: «وَنَهَانِي عَنْ لُبْسِ الْقَسِّيِّ وَعَنْ جُلُوسٍ عَلَىٰ الْمَيَاثِرِ» أخرجه مسلم (حديث ٢١٥٣)-، يدلّ علىٰ أنَّ المنهي عنها مياثر خاصة، وهي التي كانت عند العجم، وكانت من المياثر الحمر، سواء كانت من حرير أو غيره.

وقد اختلف العلماء في علّة المنع، بناء علىٰ الخلاف في المراد بالمِيثرة علىٰ ثلاثة أقوال:

الأول: مَن خصّ المياثر بما يكون من الحرير، فيكون النهي عنها كالنهي عن الجلوس علىٰ الحرير، وعليه فتباح المياثر إن كانت من غير الحرير، من صوف وغيره ولو كانت حمراء، كما هو ظاهر مذهب أبي عُبيد فيما ذكره ابن بطال في شرح صحيح البخاري (٩/ ١٢٣)، واختاره النووي في شرح صحيح مسلم (٥/ ١٤/ ٤٠).

والثاني: مَن جعل المياثر تشمل ما يكون من الحرير -سواء كانت حمراء أو لا-، وما يكون من صوف أو غيره -مما يكون أحمر اللون-، كما هي مراكب الأعاجم، وهذا ظاهر كلام الطبري -كما حكاه ابن بطّال وابن حجر-، فعلّة المنع عنده إذا لم تكن من الحرير، لكنها حمراء: الزجر عن التشبه بالأعاجم، وإن كانت من الحرير فالنهي عنها كالنهي عن الجلوس علىٰ الحرير، وعليه فإن كانت من الحرير فهي ممنوعة، وإن كانت مع ذلك حمراء اللون فيتأكد المنع؛ لكونها من الحرير، وللزجر عن التشبه بالأعاجم. [انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطّال (٩/ ١٢٣)، فتح الباري (١٣/ ٣٣٩)].

والثالث: مَن قيّد المياثر بالحمر سواء كانت من حرير أو غيره -كما تقدم عن ابن فارس وهو ظاهر تفسير علي ﷺ-، لكون مياثر الأعاجم التي نُهي عنها هذه صفتها، وهذا الأقرب، فيكون النهي عنها للزجر عن التشبه بالأعاجم، وهذا يُقوي قول مَن جعل اللون الأحمر مناط الحكم في النهي، كما سيأتي في كلام ابن تيمية في الطريق الثاني من مسلك الجمع.

قال ابن حجر: «فإن قلنا باختصاص النهي بالأحمر من المياثر فالمعنىٰ في النهي عنها ما في =

وَالْقَسِّيِّ(١)»(٢).

وعَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رضي الله عنه: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهَىٰ عَنْ لُبْسِ الْقَسِّيِّ وَالْمُعَصْفَرِ(٣).

وفي لفظ عنه رضي الله عنه قال: نَهَانِي رَسُولُ اللهِ ﷺ . . . وذكر منها: وَعَنْ لِبَاسِ الْقَسِّيِّ، وَعَنْ لِبَاسِ الْمُعَصْفَرِ(٤).

وعَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه قَالَ: نَهَىٰ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَتَزَعْفَرَ الرَّجُلُ(٥).

= غيرها . . . «يُريد ما في الكلام عن الأخبار العامة في النهي عن لبس الأحمر والمُعصفر، ثم قال: «وإن قلنا: النهي عنها من أجل التشبه بالأعاجم، فهو لمصلحة دينية، لكن كان ذلك شعارهم حينئذٍ وهم كفار، ثم لما لم يصر الآن يختص بشعارهم زال ذلك المعنىٰ فتزول الكراهة». [فتح الباري (١٣/ ٣٣٩-٣٤٠)].

وإذا نظرنا للنهي عن المياثر -وصفتها من كونها حمراء اللون- مع ما ورد من النهي عن لبس الأحمر والمُعصفر، وقد جاء عن عليٍّ رضي الله عنه أنَّ النبي ﷺ نهاه عن لُبْسِ الْقَسِّيِّ، وَعَنْ جُلُوسٍ عَلَىٰ الْمَيَاثِرِ مرّة -صحيح مسلم (حديث ٢١٥٣)-، ونهاه مرّة عن لِبَاسِ الْقَسِّيِّ، وَعَنْ لِبَاسِ الْمُعَصْفَرِ -صحيح مسلم (حديث ٢١٣٨)-، دلّ ذلك أنَّ للون الأحمر أثر أيضًا في المنع -غير علّة التشبه-، والله تعالىٰ أعلم. [انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (٥/ ١٤/ ٤٠، ٥١)، وعمدة القاري (٢٢/ ٢٣)].

وبهذا يكون الكلام عن أخبار النهي عن المياثر من جملة الكلام عن الأخبار الواردة في النهي عن لبس الأحمر والمُعصفر، وما قابلها، وإن كان بينهما فرق من جهة أنَّ المياثر تُوطأ، والأخبار الأخرىٰ فيما يُلبس، والله تعالىٰ أعلم.

(١) قال ابن حجر: «القَسِّي: بفتح القاف وتشديد المهملة بعدها ياء، نسبة، وذكر أبو عُبيد في غريب الحديث أنَّ أهل الحديث يقولون بكسر القاف، وأهل مصر يفتحونها، وهي نسبة إلىٰ بلد يُقال لها: القَس، رأيتها ولم يعرفها الأصمعي، وكذا قال الأكثر: هي نسبة للقس بمصر . . .». ثم بيّن المراد بالقسِّي: بأنها الثياب المخلوطه بالحرير، فليست من الحرير الصِّرْف. [فتح الباري (١٣/ ٣١٤-٣١٧)، وانظر: معالم السنن (٤/ ١٠١)].

(٢) أخرجه البخاري (حديث ٥٨٤٠)، ومسلم (حديث ٢١٢٥).

(٣) أخرجه مسلم (حديث ٢١٣٨).

(٤) أخرجه مسلم (حديث ٢١٣٨).

(٥) أخرجه البخاري (حديث ٥٨٤٨)، ومسلم (حديث ٢١٥٨).

وجه الإشكال:

اشتمل هذا المطلب على إشكالين:

الإشكال الأول: مُتعلّق بالحُمْرة في اللباس[١]، حيث ثبت أنَّ النبي ﷺ لبس حُلّة حمراء، إلا أنه ثبت عنه ﷺ ما يُخالف ذلك في الظاهر من نهيه عن لُبْس المُعصفر والأحمر، مما أورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

الإشكال الثاني: مُتعلّق بالصُفْرة في اللباس والجسد، حيث ثبت أنَّ النبي ﷺ صبغ بالصُفْرة، وأيضًا دل مفهوم نهي المحرم عن الثوب المُزعفر والمُورّس -وهما من جنس ما صُبغ بالصُّفرة[٢]- إباحته لغير المُحرم[٣]، إلا أنه ثبت عنه ﷺ ما يُخالف ذلك في الظاهر من نهيه عن الثوب المُعصفر، وعن التزعفُر، مما أورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر الإشكال الأول: ابن أبي شيبة[٤]، وابن ماجه[٥]، وأبو داود[٦]،

---

(١) والبحث هنا خاصٌ بالرجال، إذ النساء لا يُكره لهنّ لبس المعصفر والأحمر عند عامّة العلماء. انظر: المصنّف، لابن أبي شيبة (أثر ٢٦٣٤٠)، وفتح الباري لابن رجب (٢/ ٢٢٠) ففيهما حكاية الرخصة فيه للنساء عن بعض السلف. وانظر: روضة الطالبين، للنووي (٢/ ٦٩)، وشرح العمدة، لابن تيمية (٢/ ٣٧٥)، ومواهب الجليل (٢/ ١٩١)، وكشاف القناع (٢/ ١٧٣)، والدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (ص٦٥٤)، وحاشية ابن عابدين (٩/ ٥١٥).

(٢) ومنه قيل: الأصفران: للزعفران، والوَرْس. [انظر: تاج العروس (١٢/ ٣٢٦-٣٢٧) مادة: (صفر)].

(٣) انظر: فتح الباري (١٣/ ٣٣٥).

(٤) في المُصنف ترجم قبل (حديث ٢٦٣١٦): «في لبس المُعصفر للرجال ومَن رخص فيه»، ثم ترجم بعده: «مَن كره المُعصفر للرجال».

(٥) في السنن ترجم قبل (حديث ٣٦٢٤): «باب لُبس الأحمر للرجال»، وبعده: «باب كراهية المُعصفر للرجال».

(٦) في السنن ترجم قبل (حديث ٤٠١٨): «باب في الحُمرة»، ثم «باب في الرخصة في ذلك».

والترمذي[١]، والطبري[٢]، والخطّابي[٣]، وابن بطّال[٤]، والبيهقي[٥]، وابن عبد البر[٦]، وابن العربي[٧]، والقاضي عِياض[٨]، والقرطبي[٩]، والنووي[١٠]، وابن تيمية[١١]، وابن القيم[١٢]، وابن رجب[١٣]، وابن المُلقن[١٤]، وابن حجر[١٥]، والعيني[١٦]، والملا علي القاري[١٧]، والشوكاني[١٨].

وذكر الإشكال الثاني: ابن أبي شيبة[١٩]، . . . .

---

(١) في السنن ترجم قبل (حديث ١٨٢٢): باب ما جاء في الرخصة في الثوب الأحمر للرجال»، وبعده: «باب ما جاء في كراهية المُعصفر للرجال». وقبل (حديث ٣٠١١، ٣٠١٥)، نحوه.

(٢) نقله عنه ابن بطال في شرح صحيح البخاري (٢/ ٢١٢)، (٩/ ١٢٠).

(٣) معالم السنن (٤/ ١٠٤).

(٤) شرح صحيح البخاري (٢/ ٣٩)، (٩/ ١٢٠).

(٥) الآداب بعد (حديث ٦٤٢).

(٦) الاستذكار (١٠/ ٤٩).

(٧) المسالك في شرح مُوَطأ مالك (٧/ ٢٨٣)، والقَبَس (٢/ ١٠٠٥).

(٨) إكمال المُعلم بفوائد مُسلم (٦/ ٥٨٩).

(٩) المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٣٩٩).

(١٠) شرح صحيح مسلم (٥/ ١٤/ ٦٤).

(١١) شرح العمدة (٢/ ٣٧٥).

(١٢) تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علل ومُشكلاته (٣/ ٦٠)، وزاد المعاد (٢/ ١٣٤).

(١٣) فتح الباري (٢/ ٢١٨).

(١٤) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢٨/ ٢٤).

(١٥) فتح الباري (١٣/ ٣٣٤-٣٤٠).

(١٦) عمدة القاري (٤/ ١٤٦)، (٢٢/ ٣٣-٣٦).

(١٧) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٨/ ٢٠٤)، (١٠/ ٤٦٤).

(١٨) نيل الأوطار (٢/ ١٠٩).

(١٩) في المُصنف ترجم قبل (حديث ٢٦٣٥٤): «في الثياب الصفر للرجال». وترجم قبل (حديث ١٨٦١٢): «ما قالوا في الخلوق للرجال»، وبعده: «من رخص في الخلوق للرجال». وترجم قبل (أثر ٢٦٦٦١): «في تصفير اللحية».

والخَلُوق هو الصُّفرة كما فسّره ابن مسعود ﷺ أو غيره من الرواة عند النسائي في السنن الكبرىٰ =

والبخاري[١]، وابن ماجه[٢]، وأبو داود[٣]، والترمذي[٤]، والنسائي[٥]، والطبري[٦]، وابن بطال[٧]، وابن عبد البر[٨]، والباجي[٩]، والمازَرِيّ[١٠]، والقاضي عِياض[١١]، وابن المُلقن[١٢]، وابن حجر[١٣]، والعيني[١٤]، والشوكاني[١٥].

= (حديث ٩٥٠٦)، والخلوق: طيب مركب من الزعفران وغيره من أنواع الطيب وتغلب عليه الحمرة والصفرة. [عون المعبود (٦/ ٢٤١)].

(١) في صحيحه ترجم قبل (حديث ٥١٤٤): «باب الصفرة للمُتزوج». قال ابن حجر في الفتح (١١/ ٥٠٣): (كذا قيّده بالمتزوج، إشارة إلىٰ الجمع بين حديث الباب وحديث النهي عن التزعفر للرجال). وترجم قبل (حديث ٥٨٤٨): «باب التزعفُر للرجال»، وبعده: «باب الثوب المُزعفر».

(٢) في السنن ترجم قبل (حديث ٣٦٢٩): «باب الصفرة للرجال»، وترجم قبل (حديث ٣٦٥١) «باب الخضاب بالصُفرة».

(٣) في السنن ترجم قبل (حديث ٤٠١٦): «باب في المصبوغ»، وفي نسخة: «في المصبوغ بالصُفرة». وترجم قبل (حديث ٤١٦١): «باب ما جاء في خضاب الصُفرة».

(٤) في السنن ترجم قبل (حديث ٣٠٢٠): «باب ما جاء في الثوب الأصفر»، وبعده: «باب ما جاء في كراهية التزعفُر والخلُوق للرجال».

(٥) في السنن ترجم قبل (حديث ٥٧٤٣): «الصُفْرة عند التزويج»، وترجم قبل (حديث ٩٥٠١): «الخِضاب بالصُّفرة»، وترجم قبل (حديث ٩٧٦٦): «ذكر النهي عن لبس المُعصفر».

(٦) نقله عنه ابن بطال في شرح صحيح البخاري (٢/ ٢١١)، (٩/ ١٢٠).

(٧) شرح صحيح البخاري (٧/ ٢٧٤)، (٩/ ١١٩).

(٨) التمهيد (١٠/ ٥٥-٦٠، ١٧٢)، (١٤/ ٤٠٩)، والاستذكار (١٠/ ٤٩).

(٩) المنتقىٰ شرح موطأ مالك (٥/ ١٦٤)، (٩/ ٣٠٤).

(١٠) المُعلم بفوائد مُسلم (٣/ ٧٧).

(١١) إكمال المُعلم بفوائد مُسلم (٦/ ٥٨٩).

(١٢) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٤/ ٢٧)، (٢٤/ ٤٨٥-٤٨٦).

(١٣) فتح الباري (١١/ ٥٢٨)، (١٣/ ٣٣٤-٣٣٦).

(١٤) عمدة القاري (٩/ ٢٣٥)، (١١/ ٢٣٣)، (٢٠/ ٢٠٣).

(١٥) نيل الأوطار (٢/ ١١٠)، ورسالة له ضمن الفتح الرباني أجاب علىٰ سؤال عن شأن لبس العُصفر وغيره من سائر أنواع الأحمر (ص٤٢٨٣، ٤٢٩٢)، ورسالة بعدها موسومة بـ : القول المُحرر في حكم لبس المُعصفر وسائر أنواع الأحمر (ص٤٣٠٠).

دفع الإشكال:

الإشكال الأول:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلكي الجمع والترجيح، علىٰ النحو الآتي:

المسلك الأول: مسلك الجمع، ولهم في ذلك ستة طرق كالتالي:

الطريق الأول: صرف النهي -عن لبس الأحمر والمُعصفر- عن التحريم إلىٰ كراهة التزيه، بقرينة الأحاديث الدالة علىٰ إباحة لبس الأحمر.

وهذا اختيار الطبري، حيث قال: «والصواب عندنا أن لبس المُعصفر وشبهه من الثياب المصبغة بالحمرة وغيرها من الأصباغ غير حرام، بل ذلك مطلق مباح غير أني أُحب للرجال توقي لبس ما كان مُشبعًا صبغه، وأكره لهم لبسه ظاهرًا فوق الثياب لمعنين:

أحدهما: ما رُوي في ذلك عن النبي ﷺ من الكراهية.

والثاني: أنه شهرة وليس من لباس أهل المروءة في زماننا هذا، وإن كان قد كان لباس كثير من أهل الفضل والذين قبلنا، فالذي ينبغي للرجل أن يتزيَّ في كل زمان بزيّ أهله مالم يكن إثمًا، لأن مخالفة الناس في زيّهم ضرب من الشهرة، ويكون الجمع بين الحديثين أن لبسه ﷺ للحمرة ليعلِّم أمته أن النهي عنه لم يكن علىٰ وجه التحريم للبسه، ولكن علىٰ وجه الكراهية، إذ كان الله تعالىٰ قد ندب أمته إلىٰ الاستنان به»(١).

وتعقب هذا الطريق الشوكاني، فقال: «ويُبعد ذلك ما تقدم من أمره ﷺ لمن لبس بأن يُحرقه، ولا يعاقب علىٰ ارتكاب المكروه بمثل هذا، يؤيده بُعدًا قوله ﷺ: «إن هذه من ثياب الكفار فلا تلبسها» فإن المجيء بالنهي بعد بيان أنها مختصة بالكفار يفيد أنه للتحريم؛ لِما تقرر من أن التشبُّه بالكفار حرام،

---

(١) نقله عنه ابن بطال في شرح صحيح البخاري (٩/ ١٢٢-١٢٣)، وابن رجب في فتح الباري (٢/ ٢٢٢).

وجعل النهي عن المعصفر مقترنًا بالنهي عن الحرير وخاتم الذهب كما تقدم في حديث عليٍّ ﵇ مما يؤيد التحريم»[١].

قلتُ: قد يكون التغليظ في النهي هنا لأجل تحصيل مصلحة ما، أو دفع مفسدة ما، ولا يلزم من ذلك أنَّ يكون النهي للتحريم دون الكراهة، خاصّة مع ثبوت ما يدلّ علىٰ إباحة لُبس ما صُبغ بالأحمر في المُقابل، كما أنَّ هذا الطريق من أشهر أوجه الجمع التي يسلكها أهل العلم في جنس هذا التعارض، كما تقدم[٢].

الطريق الثاني: تخصيص النهي بالثوب الذي اشتدت حُمْرته، دون ما خفّ منها فيُباح.

وهذا القول محكيٌّ عن عطاء، وطاووس، ومُجاهد.

كذا عزاه لهم الطبري[٣]، والذي في مصنّف ابن أبي شيبة: «عن عطاء، وطاووس، ومُجاهد أنهم كانوا يكرهون التضريج فما فوقه للرجال»[٤].

والتضريج: التَّدمية، من الضرج، وهو الشَّقُّ، بمعنىٰ لطّخه بالدم[٥]. وقال الجوهري: «ضَرَّجْتُ الثوب تَضْريجًا، إذا صبغته بالحُمرة، وهو دون المُشْبَعِ وفوق المُوَرَّدِ»[٦].

وهل النهي عندهم لكراهة التحريم أو التنزيه؟

السياق مُحتمل للأمرين، وسيأتي في كلام ابن تيمية قريبًا الخلاف في المراد بهذه الكراهة.

---

(١) القول المُحرر في حكم لبس المُعصفر وسائر أنواع الأحمر ضمن الفتح الرباني (ص٤٣١٤).

(٢) ص (٢٠٠).

(٣) نقله عنه ابن بطّال في شرح صحيح البخاري (٩/ ١٢٢).

(٤) المصنّف (أثر ٢٦٣٤٠).

(٥) الفائق في غريب الحديث والأثر، للزمخشري (١/ ١٨).

(٦) الصحاح (١/ ٣٢٦) مادة: (ضرج). قال أبو عُبيد: «الأُرْجُوان هُوَ الشَّديد الحمرَة . . . =

قال ابنُ حجر بعد حكايته لهذا القول: «وكأنَّ الحُجّة فيه حديث ابن عُمر»[١]. قلتُ: يُريد حديث عبدالله بن عمر بـ: «نَهَىٰ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنِ الْمُفَدَّمِ»[٢]. أي: المُشبع بالعُصفر[٣].

وذكر الطبري في حجتهم علىٰ ذلك: حديث قَيْلَةَ بِنْتِ مَخْرَمَةَ ﵄: «أنها قدمت علىٰ النبي ﷺ، ورأته وعليه -تَعْنِي النَّبِيَّ ﷺ- أَسْمَالُ مُلَيَّتَيْنِ كَانَتَا بِزَعْفَرَانٍ وَقَدْ نَفَضَتَا»[٤].

وقوله: «أسمال» أي ثوب خَلق، وَالمُلَيَةُ تَصغيرُ المُلاءَة، وَهيَ الإِزَارُ، و«قَد نَفَضَتَا»، أَي نَصَلَ لَونُ صبغهمَا، وَلَم يَبقَ إلا الأَثَرُ[٥]. المعنىٰ أنَّ الذي كان عليه من الصبغ الخفيف.

وهذا الطريق رواية عن أحمد، ورجّحه كثير من أصحابه[٦]، كما رُوي

= والبَهْرَمان: دونه بِشَيْء فِي الْحمرَة. والمُفَدَّم: المُشْبَع حُمرةً . . . والمُضرَّج دون المُشْبَع، ثم المُوَرَّد بعده». [غريب الحديث، لأبي عُبيد (٣/ ٤٢١)].

(١) فتح الباري (١٣/ ٣٣٧)، وانظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٩/ ١٢٢).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المُصنف (حديث ٢٦٣٣٦)، وأحمد (حديث ٥٧٥١)، وابن ماجه (حديث ٣٦٢٦) من طريق يزيد بن أبي زياد، عن الحسن بن سُهيل، عن ابن عمر، به، نحوه. وفي آخره: قَالَ يَزِيدُ: قُلتُ للحَسَن: مَا المُفَدمُ؟ قَالَ: المُشبَعُ بالعُصفُر.
وإسناده فيه ضعف، من جهة يزيد بن أبي زياد الكوفي -مُختلف فيه والأكثر علىٰ تضعيفه وسيأتي التفصيل في حاله ص: (٩١١)-، وأيضًا الحسن بن سُهيل، فلم يذكر ابن حجر في «التهذيب» في تعديله إلا ذكر ابن حِبان له في «الثقات»، وقول ابن معين: «مشهور». وقال في التقريب عنه: «مقبول»، كما أنَّ ابن حجر نقل عن البخاري أنه قال: «لا أدري سمع من ابن عمر أم لا».
[انظر: تهذيب التهذيب (١/ ٣٩٦)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٧٧١٧، ١٢٤٦)].

(٣) انظر: فتح الباري (١٣/ ٣٣٧).

(٤) أخرجه الترمذي (حديث ٣٠٢٠) بهذا اللفظ، وحسّن الحديث ابن عبد البر في الاستيعاب (ترجمة ٣٤٣٦). وانظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٩/ ١٢٢).

(٥) انظر: النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير (٥/ ٢٠٠٦) مادة (سمل)، (٩/ ٤٢٢٩) مادة (نفض).

(٦) انظر: شرح العمدة (٢/ ٣٧٧، ٣٨٩)، وفتح الباري، لابن رجب (٢/ ٢٢١)، والإنصاف مع الشرح الكبير (٣/ ٢٧٢). =

عن مالك أيضًا[(١)].

وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال: «يُكره للرجل الأحمرُ المشبع حمرة في جميع أنواع اللباس من الثياب والفُرُش والأكسية، وآلات الدواب والأغطية وغير ذلك، ولا بأس بذلك للنساء. والمعصفر المشبع من هذا النوع. نص علىٰ ذلك في عدة مواضع . . . وقد نقل عنه[(٢)] أحمد بن واصل المقرئ أنه سُئل عن كساء أسود له علم احمر؟ فقال: لا بأس به. قال القاضي: فظاهر رواية المرُّوذي أنه كره العلَم الأحمر إجراءً له مجرىٰ طِراز الذهب. وظاهر رواية المقرئ أنه لم يكرهه وأجراه مجرىٰ الطِّراز الحرير. وهذه الكراهة في الجملة قول عامة الأصحاب . . .». ثم حكىٰ قول مَن خص الكراهة بالمُعصفر دون غيره مما صُبغ بالحُمرة من الأصحاب، ثم تعقبه وكان مما قال: «فقد نهىٰ ﷺ: (عن المياثر الحُمْر) وذلك يقتضي أن تكون الحمرة مؤثّرة في النهي، والحديث عام في المياثر الحمر سواء كانت حريرًا أو لم تكن، ولو كان المراد بها الحرير فتخصيصه الحمرَ منها دليل علىٰ أن الأحمر

= وفي الإنصاف مع الشرح الكبير (٣/ ٢٧١-٢٧٢) أنَّ المذهب كراهة الأحمر المُصمَت، وعليه الجمهور، وهو من المفردات، وقيل: لا يُكره. واختاره ابن قدامة وصاحب الشرح الكبير، واستظهره ابن مفلح.

كما أن المذهب كراهة المعصفر، وعليه جمهور الأصحاب. واختاره ابن قدامة. وقيل: لا يكره.

ونقل ابن مفلح في الفروع (٢/ ٧٧) كراهة المعصفر للرجل عن أحمد، وذكر أنَّ مذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي عدم الكراهة في المعصفر والأحمر.

(١) ذكره ابن رجب في فتح الباري (٢/ ٢٢١).

(٢) أي: عن الإمام أحمد.

وفي الإنصاف مع الشرح الكبير (٣/ ٢٧١-٢٧٢) أنَّ المذهب كراهة الأحمر المُصمَت، وعليه الجمهور، وهو من المفردات، وقيل: لا يُكره. واختاره ابن قدامة وصاحب الشرح الكبير، واستظهره ابن مفلح.

كما أن المذهب كراهة المعصفر، وعليه جمهور الأصحاب. واختاره ابن قدامة. وقيل: لا يكره.

ونقل ابن مفلح في الفروع (٢/ ٧٧) كراهة المعصفر للرجل عن أحمد.

من الحرير أشدُّ كراهة من غيره، وذلك يقتضي أن يكون للحمرة تأثير في الكراهة . . . ثم قول علي رضي الله عنه في حديث آخر: (نهىٰ عن لبس الحمرة أو الحمراء، وعن الميثرة الحمراء) بدل قوله: (المعصفر) دليل علىٰ أن المعصفر إنما نهاه عنه لحمرته، فتارة يعبر عنها باسمه الخاص، وتارة يعبر عنه بالاسم العام الذي هو مناط الحكم . . . وأيضا إن النبي ﷺ إذا نهىٰ عن المعصفر، فغيره من الأحمر المُشبَع أولىٰ بالنهي منه، إذ ليس في المعصفر ما يكره منه سوىٰ لونه، وليس هو بأشدِّها حمرة، فغيره من الأحمر الذي يساويه في لونه وبريقه أو يزيد عليه أولىٰ أن ينهىٰ عنه، والتفريق بينهما تفريق بين الشيئين المتماثلين، وذلك غير جائز. وأيضًا فإن هذا اللون يوجب الخيلاء والبطر والمرح والفخر، فكان منهيًّا عنه كالحرير والذهب، ولهذا أُبيح هذا للنساء، كما أُبيح لهن الحرير والذهب.

فأما الخفيف الحمرة، مثل المورَّد ونحوه فقد ذهبت بهجته وتوقُّده وصار قريبًا من الأصفر، فلا يكره، والأحاديث التي جاءت في الرخصة في الأحمر محمولةٌ علىٰ هذا، فإنه يُسمىٰ أحمر وإن كانت حمرته خفيفة، وعلىٰ ما يكون بعضه أحمر مثل البرود التي فيها خطوط حمر، وهذا معنىٰ قولهم: «حلة حمراء». وهل هذه كراهة تحريم أو تنزيه؟ فيه وجهان»[١].

وقال في موضع آخر: «ولهذا كره العلماء المُحققون الأحمر المُشبع حمرة»[٢].

وعليه فالظاهر أنَّ الكراهة عند شيخ الإسلام متعلقة في الدَّرَجَة، والخلوص -أي لم يُخالطه غيره- معًا، بمعنىٰ أنَّ الأحمر الخالص شديد الحمرة مكروه، فإن كانت درجة اللون خفيفة ولو كان خالصًا -لم يُخالطه غيره

(١) شرح العمدة (٢/ ٣٧٥-٣٨٩).
(٢) الاستقامة ص: (٣٠٤).

من الألوان-؛ كالمُورَّد ونحوه، أو كانت حُمرته شديدة لكنه ليس خالصًا -بل خالطه غيره من الألوان-، فكلاهما غير مكروه، والله تعالىٰ أعلم.

وبنحو هذا الطريق مَن قال: بتخصيص النهي بالثوب المُشْبع بالحُمْرة دون ما كان فيه لونٌ آخر غير الأحمر، مِن بياض، وسواد، وغيرهما، فغير داخل في النهي.

واستدلَّ أصحاب هذا الطريق بأنَّ الحُلل اليمانيّة غالبًا تكون ذات خطوط حمر وغيرها من الألوان.

وهذا اختيار أبي حنيفة وأصحابه، والمُظهري، والملا علي القاري(١).

واختاره أيضًا ابن القيم، حيث قال -بعد ذكره لأحاديث النهي-: «وقد عارضها بعض الناس بحديث البراء بن عازب قال: رأيت رسول الله ﷺ في حلة حمراء، لم أر شيئا قط أحسن منه. متفق عليه. وكان بعض المنتسبين إلىٰ العلم يَخرج إلىٰ أصحابه في الثوب المُشْبَع حمرةً، ويزعم أنه يقصد اتباع هذا الحديث.

وهذا وهم وغلط بيِّن، فإن الحلّة هي البرود التي قد صبغ غَزْلها ونُسِج الأحمرُ مع غيره، فهي بُرْد فيه أسود وأحمر، وهي معروفة عند أهل اليمن قديمًا وحديثًا، والحلة إزار ورداء، مجموعهما يُسمىٰ حلّةً، فإذا كان البرد فيه أحمر وأسود، قيل: بُرْد أحمر، وحلة حمراء، فهذا غير المُضرَّج المُشبَع حُمْرةً»(٢).

وقال في موضع آخر: «وليس هو أحمرَ مُصمَتًا كما يظنه بعضُ الناس، فإنه لو كان كذلك لم يكن بُردًا، وإنما فيه خطوط حمر كالبرود اليمنية، فسمي أحمر باعتبار ما فيه من ذلك. وقد صحَّ عنه ﷺ مِن غير معارضٍ النهيُ عن

---

(١) انظر: المفاتيح في شرح المصابيح (٢/ ٩٨)، ومرقاة المفاتيح، للملا علي القاري (٨/ ٢٠٥)، وحاشية ابن عابدين (٩/ ٥١٥).

(٢) تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومُشكلاته (٣/ ٦٠)، وانظر: زاد المعاد (١/ ١٣٤، ٥٥٣).

لُبس المعصفر والأحمر، وأمر عبدالله بن عمرو لما رأىٰ عليه ثوبين أحمرين أن يَحرِقَهما، فلم يكن ليكره الأحمر هذه الكراهة الشديدة، ثم يلبَسُه. والذي يقُوم عليه الدليل تحريمُ لِباس الأحمر أو كراهته كراهةً شديدةً»(١).

وقد فسّر سفيان الثوري الحُلّة الحمراء المذكورة في حديث أبي جُحيفة رضي الله عنه المُتقدم(٢) بـ: الحِبَرَة(٣).

والحِبَرَة: ضربٌ من برود اليمن، وبُرد حِبَرَة إنما المراد به: وشيٌ ونقشٌ، فليس حِبَرَة موضعًا ولا شيئًا معلومًا، ذكره الخليل(٤). والنقش هو تلوين الشيء بلونين أو ألوان(٥).

قال القرطبي -في بيان المراد بلباس الحِبَرَة-: «وهي ثيابٌ مُخططةٌ، يُؤتىٰ بها من اليمن، وسُميت بالحِبَرَة؛ لأنها مُحبّرةٌ. أي: مُزيّنة. والتحبير: التزيين والتحسين»(٦).

قلتُ: ومما يُقوي تفسير الحُلّة الحمراء بالحِبَرَة: حديث أنس بن مالك رضي الله عنه وفيه قال: «كَانَ أَحَبُّ الثِّيَابِ إِلَىٰ النَّبِيِّ ﷺ أَنْ يَلْبَسَهَا: الْحِبَرَةَ»(٧).

فحاصل هذا الطريق: تخصيص النهي بالثوب المُشبع حُمْرة، دون ما عداه، مما كانت حُمرته خفيفة، أو كان معه أولوان أخرىٰ غير الأحمر.

وتعقّب الشوكاني ابن القيم فقال: «وقد زعم ابن القيم أن الحلة الحمراء بُردان يمانيان منسوجان بخطوط حمر مع الأسود، وغلّط مَن قال إنها كانت

---

(١) زاد المعاد (١/ ٥٥٣-٥٥٤).

(٢) ص: (٧٣٦).

(٣) أخرجه أحمد بعد (حديث ١٨٧٥٩)، والترمذي بعد (حديث ١٩٧)، وانظر: فتح الباري، لابن رجب (٢/ ٢١٨).

(٤) العين (٣/ ٢١٨) مادة: (حبر).

(٥) انظر: تاج العروس (١٧/ ٤٢٣) مادة: (نقش).

(٦) المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مُسلم (٥/ ٤٠١-٤٠٢).

(٧) أخرجه البخاري (حديث ٥٨١٣، ٥٨١٤).

حمراء بحتًا، قال: وهي معروفة بهذا الاسم. ولا يخفاك أن الصحابي قد وصفها بأنها حمراء، وهو مِن أهل اللسان، والواجب الحمل علىٰ المعنىٰ الحقيقي، وهو الحمراء البحت، والمصير إلىٰ المجاز، أعني كون بعضها أحمر دون بعض، لا يُحمل ذلك الوصف عليه إلا لموجب.

فإن أراد أن ذلك معنىٰ الحلة الحمراء لغة، فليس في كتب اللغة ما يشهد لذلك، وإن أراد أن ذلك حقيقة شرعية فيها، فالحقائق الشرعية لا تثبت بمجرد الدعوىٰ، والواجب حمل مقالة ذلك الصحابي علىٰ لغة العرب، لأنها لسانه ولسان قومه.

فإن قال: إنما فسرها بذلك التفسير للجمع بين الأدلة، فمع كون كلامه آبيًا عن ذلك، لتصريحه بتغليط مَن قال: إنها الحمراء البحت. لا ملجأ إليه؛ لإمكان الجمع بدونه كما ذكرنا، مع أن حمله الحلة الحمراء علىٰ ما ذُكر ينافي ما احتج به في أثناء كلامه من إنكاره ﷺ علىٰ القوم الذين رأىٰ علىٰ رواحلهم أكسية فيها خطوط حمر[(١)]، وفيه دليل علىٰ كراهية ما فيه الخطوط، وتلك الحلة كذلك بتأويله»[(٢)].

قلتُ: تقدم ذكر ما يشهد لكون الحلة الحمراء هي الحِبَرَة، من كونها أحب الثياب إليه ﷺ، وأيضًا فلا يمنع من جهة اللغة إطلاق الحلة الحمراء علىٰ ما كان مُخططًا أو مشتملًا علىٰ لون آخر غير الأحمر، خاصة إذا كان الأحمر هو الغالب، فهذا من أساليب العرب، وهو تسمية الشيء ببعضه[(٣)].

وأيضًا فإن ما استدركه علىٰ ابن القيم فيما احتج به فيه نظرٌ؛ فإنَّ اللفظ الذي ساقه ابن القيم في كتابه زاد المعاد -وهو لفظ الحديث في مصادر

---

(١) هو حديث رَافع بن خَديج رضي الله عنه، أخرجه أحمد (حديث ١٥٨٠٧)، وأبو داود (حديث ٤٠٢٢)، قال ابن حجر في فتح الباري (١٣/ ٣٣٧): «وفي سنده راو لم يُسم».

(٢) نيل الأوطار (٢/ ١١٣-١١٤).

(٣) انظر: تاج العروس (٢/ ٥١٨).

التخريج بخلاف بعض النسخ الخطية لكتابه ولعله ما اعتمد عليه الشوكاني-: «فرأىٰ علىٰ رواحلهم أكسيةً فيها خيوط عهنٍ حُمْر» وليس: «خطوط» كما نقله الشوكاني، وفرقٌ بين الأمرين، فالخيوط كلها حمراء لم يُخالطها لون آخر، ولهذا نزعوا الخيوط عن هذه الأكسية بعد إنكار النبي ﷺ عليهم.

ولهذا قال ابن القيم بعد هذا الحديث: «وفي جواز لُبس الأحمر من الثياب . . . نظرٌ. وأما كراهته، فشديدة جدًا، فكيف يُظنّ بالنبي ﷺ أنه لبس الأحمر القانيء؟ كلا، لقد أعاذه الله منه، وإنما وقعت الشُبهة من لفظ: «الحُلّة الحمراء» »[(١)].

الطريق الثالث: تخصيص النهي بما لُبس لقصد الزينة والشُّهرة، وفي المحافل وغير ذلك، وحمل أحاديث الإباحة علىٰ استعمال الأحمر والمُعصفر فيما امتُهن في البيوت والأفنية.

وهذا القول مرويٌّ عن ابن عبّاس رضي الله عنهما، وهو اختيار مالك -في رواية-[(٢)].

وحجة أصحاب هذا الطريق كما قال الطبري: «إنما ورد الخبر بالنهي عن لُبْسه دون امتهانه وافتراشه، وقالوا: لا يُعدا بالنهي عن ذلك موضعه»[(٣)].

قال المازَرِيّ مُعللًا لاختيار مالك: «فكأنه رأىٰ أنَّ التصرف بها بين الملأ من الناس اشتهار؛ فلهذا نهىٰ عنه، وفي الديار ليس فيها اشتهار فأجازه»[(٤)].

---

(١) زاد المعاد (١/ ١٣٦).

(٢) انظر: فتح الباري، لابن حجر (١٣/ ٣٣٧)، وانظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٩/ ١٢١)، والاستذكار، لابن عبد البر (١٠/ ٤٩)، وفي الموطأ (حديث ٢٦٤٩): «قال يحيىٰ: وسمعتُ مالكًا يقول في الملاحف المُعصفرة في البيوت للرجال، وفي الأفنية، قال: لا أعلمُ من ذلك شيئًا حرامًا. وغيرُ ذلك من اللباس أحب إلي».

(٣) نقله عن ابن بطال في شرح صحيح البخاري (٩/ ١٢٢).

(٤) المُعلم بفوائد مُسلم (٣/ ٧٧).

قلتُ: يرد علىٰ هذا الطريق أنَّ النهي ورد عن المياثر الحمر أيضًا، وهي فيما يُوطأ ويُفترش، كما أنَّ ما يُمتهن داخل في عموم اللبس، وإن أريد تعليل النهي بكونه من ثياب الشهرة، فيقتصر بالنهي حيث كان كذلك، وإلا فالأصل إباحته، ولكن هذه العلة تفتقر لدليل ظاهر، والله تعالىٰ أعلم.

الطريق الرابع: تخصيص النهي بما صُبِغ من الثياب بعد النسج، وأما ما صُبِغ غَزله، ثم نُسج فغير داخل في النهي.

وهذا اختيار الخطابي والبيهقي(١)، واستدلَّ له الخطّابي: بأنَّ الحلة الحمراء التي لبسها النبي ﷺ مِن برود اليمن، وهي لا تُصبغ بعد النسج، ولكن يُصبغ الغزل، ثم يُتخذ منه الحلل، من الأحمر والأصفر والأخضر، وغير ذلك من الألوان، وهي العصب، وسُمي عصبًا؛ لأنَّ غزله يُعصب، ثم يُصبغ.

كما خرّج البيهقي هذا الطريق علىٰ قول للشافعي، فإنَّ الشافعي استحب يوم الجمعة لبس البياض، واستحسن من ذلك ما كان من عصب اليمن وما أشبهه مما يُصبغ غزله، ولا يُصبغ بعد ما يُنسج(٢).

قال البيهقي -مُعلقًا علىٰ كلام الشافعي-: «فقد صرّح هاهنا باستحباب ترك لبس ما يُصبغ بعدما يُنسج، والمُعصفر داخلٌ فيه. وهذا قولٌ مستقيم علىٰ السُّنّة، فقد كان النبي ﷺ يُحبّ لبس الحِبَرَة، ولبس حُلّة حمراء، وهي من برود اليمن الذي يُصبغ غزله ثم يُنسج»(٣). ثم ذكر بعض الأخبار في النهي عن لبس الأحمر والمُعصفر، ثم قال: «وروينا سوىٰ ذلك أحاديث في كراهية الحمرة، فيشبه أن يكون الذي كره: ما يصبغ زينة بعدما ينسج، فيكون كالمُزعفر الذي نهىٰ عنه رسول الله ﷺ للرجال»(٤).

---

(١) معالم السنن (٤/ ١٠٤-١٠٥)، والآداب للبيهقي بعد (حديث ٦٤٢)، وفتح الباري، لابن حجر (١٣/ ٣٣٧).

(٢) الأم (٢/ ٣٩٦)، وانظر: معرفة السنن والآثار للبيهقي (٢/ ٤٥٤).

(٣) معرفة السنن والآثار (٢/ ٤٥٤).

(٤) معرفة السنن والآثار (٢/ ٤٥٥).

قلتُ: وسيأتي أنَّ مذهب الشافعي إباحة لبس المُعصفر دون ذكر هذا التفصيل، وعليه فهذا التخريج مقابل بالنص علىٰ خلافه، ثم إنّ الشافعي ذكر هذا التفصيل في الأبيض من باب الاستحسان، دون ذكر للكراهة لما عداه، بخلاف البحث هنا في لبس الأحمر والمُعصفر، إذ المسألة فيها نهيٌ، والله تعالىٰ أعلم.

وأورد المُظْهِري الحنفي علىٰ هذا الطريق ما حاصله: أنه إن كان المقصود بأنّ ما صُبغ غزله ثم نُسِج قد يكون بعضُ ألوانه أحمر، وبعضه لونًا آخر، فيتفق هذا مع الطريق الثاني -المُتقدم-[(١)]، وأما إن كان الثوب الذي صبغ غزله فنسج جميعه أحمر، فهذا منهي عنه، كالأحمر الذي يُصبَغ بعد النسج؛ إذ لا فرق من جهة المعنىٰ بينهما[(٢)].

وتعقّب أيضًا هذا الطريق الملا علي القاري فقال: «وهذا يحتاج إلىٰ دليل خارجي»[(٣)].

الطريق الخامس: تخصيص النهي بما صُبِغ بالعُصْفُر؛ لوروده في النص، ولا يُمنع ما صُبِغ بغيره مِن الأصباغ ولو كان أحمرًا.

حكاه الترمذي وابن حجر عن أهل الحديث[(٤)].

وهو ظاهر اختيار ابن عبد البر[(٥)]، واختيار أيضًا المُوفق عبدالله بن

---

(١) ص: (٧٤٦).

(٢) انظر: المفاتيح في شرح المصابيح (٢/ ٩٨-٩٩).

(٣) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٨/ ٢٠٥).

(٤) سنن الترمذي بعد (حديث ٣٠٠١)، وفتح الباري (١٣/ ٣٣٨)، قال الترمذي -بعد حديث الرجل الذي لبس الأحمر، وسلم علىٰ النبي ﷺ، فلم يرد ﷺ-: «ومعنىٰ هذا الحديث عند أهل الحديث: أنهم كرهوا لبس المُعصفر، ورأوا أن ما صبغ بالحُمرة بالمدر أو غير ذلك فلا بأس به إذ لم يكن مُعصفرًا».

(٥) انظر: التمهيد (٤/ ٢٤٤، ٢٤٧)، والاستذكار (٤/ ٢٤١)، وقال في (١٠/ ٥٢): «وما أظنُّ عامّة المسلمين من الرجال تركوا لباس المُعصفر، إلا علىٰ الأصل الذي ذكرنا من الآثار عن النبي ﷺ». =

قُدامة[١]، قال ابن تيمية: «ومن أصحابنا مَن قال: إنما يُكره المعصفر خاصةً. فأما ما صُبغ بالحمرة من مَدَر وغيره فلا بأس به، سواء صُبغ قبل النسج أو بعده، وهذا اختيار أبي محمد:، وقد أومأ إليه في رواية حنبل، فقال: قد لبس النبي ﷺ بردةً حمراء . . .»[٢].

وتعقب ابن تيمية هذا الطريق فقال: «والأول هو المذهب المعروف المنصوص لما احتج به أحمد . . .»[٣]، ثم ذكر الأدلة علىٰ أنَّ علة النهي ومناط الحكم الحُمْرة كما تقدم عند نقل كلامه في الطريق الثاني[٤].

وهذا الطريق اختاره أيضًا الشوكاني ونصره، وحاصل كلامه: أنَّ النهي عن المُعصفر ثابت ومحفوظ، وما ورد عن النبي ﷺ من لبس المصبوغ بالأحمر والأصفر، فإنّه من غير حُمْرة أو صُفْرة العُصفر المنهي عنه، واستدلّ علىٰ ذلك بحديث ابن عمر رضي الله عنهما في صبغ النبي ﷺ بالصُّفْرة من الزعفران[٥].

= قلت: وقد حكىٰ قبل ذلك (١٠/ ٤٩-٥٠) إباحته عن جماعة من السلف، ومنه ما نقله عن ابن سيرين أنه قال: «كان المُعصفر لباس العرب، ولا أعلم شيئًا هدمه في الإسلام، وكان لا يرىٰ به بأسًا».
فحكاية ابن عبد البر عن العامة بتركه محل نظر.

(١) المُغني (٢/ ٣٠٢).

(٢) شرح العمدة (٢/ ٣٧٧).

(٣) شرح العمدة (٢/ ٣٨١-٣٨٩).

(٤) ص: (٧٤٨).

(٥) جاء ذلك في بعض طُرق حديث ابن عمر رضي الله عنهما المُتقدم ص: (٧٣٦) -في صبغه بالصفرة-، وفي بعضها: أن ابنَ عُمَرَ كَانَ يَصبُغُ ثيَابَهُ بالزعفَرَان، فَقيلَ لَهُ، فَقَالَ: كَانَ رَسُولُ الله ﷺ يَصبُغُ.
أخرجه مالك في الموطأ (حديث ٢٦٤٧) عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما: أنه كان يلبس المصبوغ بالزعفران.
وأخرجه أحمد (حديث ٥٧١٧)، والنسائي (حديث ٥١٥٩) من طريق عبدالله بن زيد بن أسلم، عن أبيه، عَن ابن عُمَرَ: أنهُ كَانَ يَصبُغُ ثيَابَهُ وَيَدهنُ بالزعفَرَان، فَقيلَ لَهُ: لمَ تَصبُغُ ثيَابَكَ وَتَدهنُ بالزعفَرَان؟ قَالَ: لأني رَأَيتُهُ أَحَب الأَصبَاغ إلَىٰ رَسُول الله ﷺ يَدهنُ به وَيَصبُغُ به ثيَابَهُ.
وإسناده لا بأس به، فشيخ أحمد: إسحاق بن عيسىٰ ابن الطباع، صدوق. [تقريب التهذيب (ترجمة ٣٧٥)]. =

ثم قال الشوكاني: «ولا يُعارضه صبغه بالصُّفرة، علىٰ تسليم أنها من العُصفر، لِما تقرر في الأصول[١] من أنَّ فعله الخالي عن دليل التأسي الخاص، لا يُعارض قوله الخاص بأُمّته، فالراجح تحريم الثياب المُعصفرة»[٢]. فيكون هذا الفعل مخصوصًا به ﷺ.

ثم قال: «والعُصفر وإن كان يصبغ صبغًا أحمر كما قال ابن القيم فلا معارضة بينه وبين ما ثبت في الصحيحين من (أنه ﷺ كان يلبس حلّة حمراء) . . . لأن النهي في هذه الأحاديث يتوجه إلىٰ نوع خاص من الحُمرة، وهي الحُمرة الحاصلة عن صباغ العُصفر . . .»[٣].

ثم بيّن الشوكاني أنَّ ما ورد من لباس النبي ﷺ للحلة الحمراء، محمول علىٰ اللون الأحمر من غير العُصفر، وعضد ذلك بما حكاه الترمذي عن أهل الحديث، حيث قال الترمذي: «ومعنىٰ هذا الحديث عند أهل الحديث: أنهم كرهوا لبس المُعصفر، ورأوا أن ما صبغ بالحُمرة بالمَدر أو غير ذلك فلا بأس

= وشيخ إسحاق: عبدالله بن زيد: صدوق فيه لين، كما قال ابن حجر. [تقريب التهذيب (ترجمة ٣٣٣٠)]

لكنه تُوبع كما عند أبي داود (حديث ٤٠١٦)، والنسائي (حديث ٥١٢٩) من عبد العزيز بن محمد الدراوَردي، وهو كما قال ابن حجر: صدوق كان يُحدث من كتب غيره فيُخطيء. [تقريب التهذيب (ترجمة ٤١١٩)]. ولفظ الحديث عند أبي داود يصبغ بالصفرة، ثيابه كلها حتىٰ عمامته. وعند النسائي: بالخَلُوق. وقد أعل النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٩٥٠١) حديث الدراوَردي بمخالفته لغيره، وهو أنه أطلق تصفير اللحية، دون تقييدها بالخلوق.

وشيخ عبدالله بن زيد -والده-: زيد بن أسلم العدوي، قال ابن حجر: ثقة عالم وكان يُرسل. [تقريب التهذيب (ترجمة ٢١١٧) [

واحتج بروايته عن ابن عمر ﷺ الجماعة. [تهذيب الكمال (١٠/ ١٣)].

ويشهد له رواية مالك، عن نافع في الموطأ المُتقدمة.

(١) انظر: إرشاد الفحول، للشوكاني (١/ ٢١٧).

(٢) نيل الأوطار (٢/ ١١٠).

(٣) نيل الأوطار (٢/ ١١٠).

به إذ لم يكن مُعصفرًا»[(١)].

ثم بيّن الشوكاني ضعف الأحاديث الواردة في النهي عن لباس الأحمر -بغير تقييد الصبغ من العُصفر-، وأنَّ الأدلة علىٰ إباحة لباس الأحمر من غير العُصفر أثبت وأقوىٰ، إلا ما ورد في حديث تحريم المياثر الحمراء، فهو ثابت فيختص الحكم بالمياثر، دون ما يُلبس، لثبوت لبسه ﷺ للأحمر، إذ يبعُد أن يلبس ﷺ ما حذّرنا منه، كما لا يصح في هذا المقام أن يُقال: إنَّ فعله ﷺ -بلبس الأحمر- لا يُعارض القول الخاص بنا -من النهي عن لبس الأحمر-؛ لأنَّ العلة كما في بعض الأحاديث أنَّ الشيطان يُحب الحُمرة[(٢)] -إن ثبت ذلك- مُشعرة بعدم اختصاص الخطاب بنا، إذ تجنب ما يلابسه الشيطان هو ﷺ أحق الناس به، وبالجملة فالحديث الوارد بهذه العلّة غير صالح للاحتجاج به، فالواجب البقاء علىٰ البراءة الأصلية المُعتضدة بأفعاله الثابتة في الصحيح، لا سيّما مع ثبوت لِبسه للأحمر بعد حجّة الوداع[(٣)]، ولم يلبث بعدها إلا أيّامًا يسيرة. انتهىٰ ملخصًا من كلام الشوكاني[(٤)].

---

(١) سنن الترمذي بعد (حديث ٣٠٠١).

(٢) يُشير إلىٰ حديث: «إياكُم وَالحُمرَةَ، فَإنهَا أَحَب الزينَة إلَىٰ الشيطَان» أخرجه الطبراني (حديث ١٨/ ٣١٧، ٣١٨) عن الحسن، عمران بن حُصين رضي الله عنهما، به، نحوه. ورُوي مرسلًا عن الحسن، وقد ضعفه ابن حجر، وبالغ الجوزقاني -كما قال ابن حجر- فقال: إنه باطل. انظر: فتح الباري (١٣/ ٣٣٧)، ونيل الأوطار (٢/ ١١٣).

(٣) كما في رواية مسلم (حديث ٤٩٣)، والطبراني (حديث ٢٢/ ٢٤٩، ٢٦٦، ٢٧٨)، فعند مُسلم: «أَتَيتُ النبي ﷺ بمَكةَ، وَهُوَ بالأبطَح في قُبة لَهُ حَمرَاءَ من أَدَم ... فَخَرَجَ النبي ﷺ عَلَيه حُلةٌ حَمرَاءُ كَأني أَنظُرُ إلَىٰ بَيَاض سَاقَيه ... ثُم لَم يَزَل يُصَلي رَكعَتَين حَتىٰ رَجَعَ إلَىٰ المَدينَة»، وعند الطبراني النص علىٰ أنه بعد الحج.

(٤) نيل الأوطار (٢/ ١١٢-١١٣)، وانظر: رسالة له في الفتح الرباني أجاب علىٰ سؤال عن شأن لبس العُصفر وغيره من سائر أنواع الأحمر (ص٤٢٨٣، ٤٢٩٢)، ورسالة بعدها موسومة بـ: القول المُحرر في حكم لبس المُعصفر وسائر أنواع الأحمر (ص٤٣٠٠).

الطريق السادس: القول بالخصوصية في النهي عن المُعصفر بعليٍّ ﵁، وأما مَن عداه من الأُمّة فيُباح لهم لبس المُعصفر.

وهذا اختيار الشافعي، حيث ذهب إلىٰ أنَّ حديث عليٍّ ﵁ خاصٌّ فيه؛ لقوله ﵁ لعثمان ﵁: «نهاني ولا أقول نهاكم»، كما أنه لم يقف علىٰ دليل غيره في النهي عن المُعصفر[١].

وكذلك اختاره أبو يعلىٰ[٢].

وتعقّب البيهقيُّ الشافعيَّ في هذا، فقال النووي عن ذلك: «فأما البيهقي فأتقن المسألة»، ثم نقل كلام البيهقي، وحاصله أنه نقل عن الشافعي مقولته الشهيرة: «كلما قلت وكان عن النبي ﷺ خلاف قولي مما يصح، فحديث النبي ﷺ أولىٰ، ولا تقلدوني»، وقد نقل الأحاديث الأخرىٰ العامة في النهي عن المعصفر غير حديث علي ﵁، ثم قال: «وفي كل ذلك دلالة علىٰ أن نهي الرجال عن لبسه علىٰ العموم، ولو بلغ الشافعي لقال به إن شاء الله . . . فتتبع السنة في المزعفر، فمتابعتها أيضا في المعصفر أولىٰ به»[٣].

كما ذكر الشوكاني أنَّ مَن لم يقل بالتحريم أيضًا -للمُعصفر- أجاب عن حديث عبدالله بن عمرو ﵄ المُتقدم[٤]: بأنه لا يلزم من نهيه له نهي سائر الأُمّة[٥].

قلتُ: وهذا غير مُتوجه في حديث عبدالله بن عمرو ﵄؛ إذ لا دليل فيه علىٰ الخصوصية، بخلاف حديث عليٍّ ﵁ فلفظه محتمل لما قيل.

وقال الشوكاني عن دعوىٰ الخصوصية كما في هذا الطريق:

---

(١) انظر: معرفة السنن (٢/ ٤٥٢).

(٢) التعليقة الكبيرة في مسائل الخلاف علىٰ مذهب أحمد (١/ ٣٨٤، ٣٨٩)، وانظر: شرح العمدة، لابن تيمية (٢/ ٣٧٧).

(٣) معرفة السنن (٢/ ٤٥١-٤٥٥).

(٤) ص: (٧٣٩).

(٥) نيل الأوطار (٢/ ١١٠).

«وهذا الجواب ينبني علىٰ الخلاف المشهور بين أهل الأصول[(١)]: في حكمه ﷺ علىٰ الواحد من الأمة، هل يكون حكمًا علىٰ بقيتهم أو لا؟ والحق الأول، فيكون نهيه لعلي وعبدالله نهيًا لجميع الأُمّة»[(٢)].

المسلك الثاني: مسلك الترجيح، ولهم في ذلك طريقان:

الطريق الأول: ترجيح أحاديث الإباحة علىٰ أحاديث المنع، فيجوز عندهم لبس الثوب الأحمر مُطلقًا.

وهذا القول مرويٌّ عن علي، وأنس، وطلحة، وعبدالله بن جعفر، والبراء، وابن عمر، وغير واحد مِن الصحابة ﷺ، ومحكيٌّ عن سعيد بن المُسيَّب، والشعبيّ، والنخعيّ، والحسن، وأبي قِلابة، وأبي وائل، وطائفة مِن التابعين[(٣)].

وهذا القول يتفق مع رأي الشافعي -المُتقدم- وأهل الكوفة في إباحة المُعصْفَر مُطلقًا[(٤)].

وقد عزىٰ النووي[(٥)] إباحة لبس المُعصفر -ومنه الأحمر- إلىٰ جمهور

---

(١) انظر: المسودة لآل تيمية (١/ ١٣٤).

(٢) نيل الأوطار (٢/ ١١٠).

(٣) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطّال (٩/ ١٢١)، والتعليقة الكبيرة في مسائل الخلاف علىٰ مذهب أحمد، لأبي يعلىٰ (١/ ٣٨٥)، وفتح الباري، لابن رجب (٢/ ٢٢٠، ٢٢٢)، وفتح الباري، لابن حجر (١٣/ ٣٣٦)، واختلفت الرواية عن ابن عمر، قال ابن عبد البر: «اختُلف في لباس المُعصفر عن ابن عمر. وأكثر أهل المدينة يُرَخصون فيه، كما قال مالك. ولم يكرهه عمر بن الخطاب، ولا أنكره علىٰ طلحة بن عُبيد الله إلا في الإحرام، والله أعلم». الاستذكار (١٠/ ٢).

(٤) ص: (٧٥٩)، وانظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطّال (٩/ ١٢١).

(٥) شرح صحيح مسلم (٥/ ١٤/ ٦٤)، وانظر: معرفة السنن، للبيهقي (٢/ ٤٥١-٤٥٥)، وقد عزاه النووي لأبي حنيفة، وقد اختلفت الرواية عنه في ذلك، فنقل عنه الجواز، ونقل أيضًا عنه الكراهة، وجمع بينهما بعضهم بأن المنهي عنه هو الأحمر القاني، وأما إذا كانت فيه خطوط حمر وغيرها فلا كراهة، كما تقدم في الطريق الثاني.

[انظر: مرقاة المفاتيح، للملا علي القاري (٨/ ٢٠٥)، وحاشية ابن عابدين (٩/ ٥١٥)].

العلماء من الصحابة والتابعين ومَن بعدهم، وعزاه أيضًا إلىٰ مالك -في رواية- والشافعي، لكنّ الإمام مالك بن أنس قال: غيرها أفضل، وفي رواية عنه -كما تقدم- التفريق بين الممتهن وغيره(١).

وهذا الطريق إنما ذكرته في مسلك الترجيح؛ لكونهم أخذوا بأحاديث الإباحة، ولم أقف لأكثرهم علىٰ جواب عن أحاديث المنع.

ويحتمل عدم بلوغهم أحاديث المنع، وهذا الاحتمال وارد، وهو من جملة الأعذار التي يُعتذر بها عن العلماء حينما يقول أحدهم قولًا قد جاء حديث صحيحٌ بخلافه(٢)، كما يحتمل أنَّهم جمعوا بين الأخبار بأحد أوجه الجمع المُتقدمة في مسلك الجمع، والله تعالىٰ أعلم.

الطريق الثاني: عكسه، بترجيح أحاديث المنع علىٰ أحاديث الإباحة، فيُمنع عندهم لبس الثوب الأحمر والمُعصفر مُطلقًا.

وهو مرويٌّ عن عمر رضي الله عنه(٣)، ورواية عن أبي حنيفة وأحمد(٤).

وهذا الطريق أيضًا ذكرته في مسلك الترجيح؛ لكونهم أخذوا بأحاديث المنع، ولم أقف لهم علىٰ جواب عن أحاديث الإباحة.

فيحتمل -كما تقدم في الطريق الأول من هذا المسلك- عدم بلوغ بعضهم أحاديث الإباحة، أو بلغتهم، فأخذوا بتغليب جانب الحظر، وهذا ظاهر الرواية الثانية عن أحمد، ففي كتاب الورع للمرُّوذي قال: «سألت أبا عبدالله عن المرأة تلبس المصبوغ الأحمر؟ فكرهه كراهة شديدة، وقال: أما أن تريد الزينة فلا. وقال: يقال إن أول من لبس الثياب الأحمر آل قارون أو آل

---

(١) ص: (٧٥٣).

(٢) كما سيأتي بيان ذلك ص: (١٢٤٧).

(٣) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٩/ ١٢٢)، وفتح الباري (١٣/ ٣٣٧).

(٤) انظر: شرح العمدة، لابن تيمية (٢/ ٣٧٥)، وفتح الباري، لابن رجب (٢/ ٢٢٠)، ومنحة السلوك في شرح تحفة الملوك، للعيني (ص٤٧٩)، وحاشية ابن عابدين (٩/ ٥١٥).

فرعون ثم قرأ: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ فِى زِينَتِهِۦٓ﴾ [القصص: ٧٩]. قال: في ثياب حمر»[١].

أو بناء علىٰ قاعدة: المُحرم مُقدم علىٰ المُبيح، كما عند الأحناف[٢].

قلتُ: ويرد علىٰ هذا الطريق أنَّ المروي عن القائلين به في ثبوته عنهم نظر؛ فأما ما رُوي عن عمر رضي الله عنه فإسناده لا يثبت إليه، إذ هو مروي عن تميم الخُزاعي، قال: حدثتنا عجوزٌ لنا قالت: كنت أرىٰ عمر إذا رأىٰ علىٰ الرجل الثوب المُعصفر ضربه، وقال: دعوا هذه البراقات للنساء[٣].

وأما أبو حنيفة وأحمد، فقد اختلفت الرواية عنهم، فرُوي عنهم التحريم والكراهة والإباحة؛ علىٰ تفصيل عن أحمد في الإباحة لما خفّت حُمْرته دون غيره كما تقدم[٤]، أو مُطلقًا كما نقله أبو يعلىٰ عنه في رواية حنبل إيماء عند إباحته للمُحرم لبس المُعصفر[٥][٦].

ثم إنه لا يُصار إلىٰ الترجيح مع إمكان الجمع، والله تعالىٰ أعلم.

الخلاصة:

أنَّ مسلك الجمع أقرب؛ لإمكانه، ولعدم تعذّره، وعليه فلا يُصار إلىٰ الترجيح في هذه الحال.

---

(١) كتاب الورع (مسألة ٥٦٦)، وانظر: شرح العمدة، لابن تيمية (٢/ ٣٧٦).

(٢) انظر: تيسير التحرير، لمحمد أمين البخاري الحنفي (٣/ ١٤٤).

(٣) أخرجه ابن الأعرابي في معجمه (حديث ٥١٢) -وذكره الطبري كما في شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٩/ ١٢٢)- من طريق إسماعيل بن عُلية، عن أيوب السَّخْتِيَانِي، عن تميم الخُزاعي، به، نحوه. وتميم هذا يحتمل أنه تميم بن سَلَمة الخُزاعي، ترجم له ابن سعد في الطبقات الكبرىٰ (ترجمة ٣١٥٥) وقال: «توفي سنة مائة في خلافة عمر بن عبد العزيز، وقد روىٰ عنه الأعمش، وكان ثقة، وله أحاديث». وهذا في طبقة شيوخ أيوب -كما في تهذيب الكمال (٣/ ٤٥٧)-، لكن يبقىٰ الإسناد فيه ضعف لجهالة هذه العجوز.

(٤) ص: (٧٤٧).

(٥) التعليقة الكبيرة في مسائل الخلاف علىٰ مذهب أحمد (١/ ٣٨٣).

(٦) انظر: شرح العمدة، لابن تيمية (٢/ ٣٧٥)، وحاشية ابن عابدين (٩/ ٥١٥).

وبأي طريق من طرق الجمع يندفع الإشكال، ولله الحمد، إلا أنَّ الطريق الأول والثاني هما أقوىٰ الطرق في التوفيق بين الأخبار؛ فالطريق الأول بجعل أدلة الإباحة قرينة لصرف النهي عن التحريم إلىٰ الكراهة، ومما يُقويه أيضًا أنَّ أحاديث الإباحة الظاهر تأخّرها كما تقدم في كلام الشوكاني[١].

وأيضًا ما تقدم في مسلك الترجيح من كون الجمهور من الصحابة ومن بعدهم علىٰ الإباحة، وكأنَّ العمل استقرَّ علىٰ ذلك، وهو عدم المنع من الحُمرة في الملبس، ولا فيما يُوطأ أيضًا -حيث ورد النهي عن المياثر الحُمر[٢]- كما هو الظاهر من سؤال أسماء ﷺ، لابن عمر ﷺ عن ما نُقل من تحريمه لميثرة الأرجوان، فأجابها بميثرته التي يستعملها، وكونها أرجوان[٣]، والأُرجوان حمرته شديدة[٤]، فيتقوىٰ بذلك القول بأنَّ النهي عن الأحمر والمعصفر نهي كراهة لا تحريم.

وأما الطريق الثاني بتخصيص النهي بالثوب المُشبع حُمْرة، دون ما عداه، مما كانت حُمرته خفيفة، أو كان معه أولوان أخرىٰ غير الأحمر، كالمُخطط.

وهذا مناسب لما ورد في الأخبار من ذكر علّة النهي، من كون المنع -كما ذكر القرطبي- لأجل علّتين: التشبه بالكفار، والتشبه بالنساء، أخذًا من حديث عبدالله بن عمرو ﷺ، فالتشبه بالكفار من قوله: «إِنَّ هَذِهِ مِنْ ثِيَابِ الْكُفَّارِ، فَلا تَلْبَسْهَا»[٥]. والتشبه بالنساء من قوله: «أُمُّكَ أَمَرَتْكَ بِهَذَا؟»[٦].

قال القرطبي: «وظاهرهما: أنهما علّتان في المنع. ويحتمل أن تكون

---

(١) ص: (٧٥٨).
(٢) كما تقدم ص: (٧٣٩).
(٣) أخرجه مسلم (حديث ٢١٢٨/٢١٢٩).
(٤) قال أبو عُبيد: «الأرجُوان هُوَ الشديد الحمرَة». [غريب الحديث، لأبي عُبيد (٣/ ٤٢١)].
(٥) أخرجه مسلم (حديث ٢١٣٧).
(٦) أخرجه مسلم (حديث ٢١٣٧).

العلّة مجموعهما»(١).

فيكون النهي خاصٌّ بالأحمر المُشبع حُمرة سواء من العُصفر أو غيره، وهو الأحمر القانيء؛ لكونه من لباس النساء، وأيضًا من لباس الكفار.

وأما ابن حجر فحينما ذكر مسالك وطرق أهل العلم في دفع الإشكال، مال إلىٰ الطريق الثالث من طرق الجمع، فقال: «والتحقيق في هذا المقام: أنَّ النهي عن لُبس الأحمر إن كان مِن أجل أنه لُبْس الكفّار فالقول فيه كالقول في الميثرة الحمراء كما سيأتي، وإن كان مِن أجل أنه زيّ النساء فهو راجعٌ إلىٰ الزجر عن التشبه بالنساء، فيكون النهي عنه لا لذاته، وإن كان مِن أجل الشهرة أو خرم المروءة فيُمنع حيث يقع ذلك، وإلا فيقوىٰ ما ذهب إليه مالك من التفرقة بين المحافل والبيوت»(٢).

وما قاله في الميثرة الحمراء -فيما أشار إليه-: «وإن قلنا: النهي عنها من أجل التشبه بالأعاجم فهو لمصلحة دينية، لكن كان ذلك شعارهم حينئذٍ وهم كفار، ثم لمَّا لم يصر الآن يختص بشعارهم، زال ذلك المعنىٰ، فتزول الكراهة»(٣).

قلتُ: تقدم تعقب الطريق الثالث في التفرقة بين المحافل والبيوت(٤)، لعدم الدليل عليه، والله تعالىٰ أعلم.

الإشكال الثاني(٥):

---

(١) المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/ ٣٩٩-٤٠٠)، وانظر: المفاتيح في شرح المصابيح (٢/ ٩٨-٩٩).

(٢) فتح الباري (١٣/ ٣٣٨).

(٣) فتح الباري (١٣/ ٣٤٠).

(٤) ص: (٧٥٤).

(٥) الإشكال الثاني تقدم ذكره في أول المطلب وهو: مُتعلّق بالصُفْرة في اللباس والجسد، حيث ثبت أنَّ النبي ﷺ صبغ بالصُفْرة، وأيضًا دل مفهوم نهي المحرم عن الثوب المُزعفر والمُورّس -وهما من جنس ما صُبغ بالصُفرة- إباحته لغير المُحرم، إلا أنه ثبت عنه ﷺ ما يُخالف ذلك في الظاهر من =

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلك الجمع، ولهم فيه ثلاثة طرق:

الطريق الأول: صرف النهي -عن لبس الأصفر والمُزعفر والمُعصفر- عن التحريم إلىٰ كراهة التنزيه، بقرينة الأحاديث الدالة علىٰ إباحة لبس الأصفر.

وهذا اختيار الطبري، بمثل ما تقدم في الطريق الأول من الإشكال الأول في هذا المطلب[(١)].

وزاد ابن بطال: فجعل ما تقدم في حديث أنس رضي الله عنه وقصة عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه حين قدم علىٰ النبي ﷺ وبه أثر صُفْرة[(٢)]. قرينة لصرف النهي عن التزعفر في الجسد أيضًا من التحريم إلىٰ الكراهة؛ فإنَّ النبي ﷺ لم يُنكر عليه أثر الصُّفرة علىٰ جسده، ولم يأمره بغسلها، ثم قال ابن بطال: «فدلّ أن نهيه ﷺ عن الترعفر لمن لم يكن عروسًا إنما هو محمول علىٰ الكراهية؛ لأنَّ تزعفر الجسد من الرفاهية التي نهىٰ النبي عليه السلام عنها بقوله: (البذاذة من الإيمان)[(٣)]»[(٤)].

قلتُ: يرد علىٰ كلام ابن بطال أنَّ موضع الصُّفرة من عبد الرحمن رضي الله عنه يحتمل أنها في الثوب وليس في الجسد كما هو اختيار ابن عبد البر[(٥)].

الطريق الثاني: تخصيص النهي في حديث ابن عمر رضي الله عنهما -المتقدم[(٦)]-

---

= نهيه عن الثوب المُعصفر، وعن التزعفُر، مما أورث ذلك للناظر في الأخبار إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

(١) ص: (٧٤٥).

(٢) ص: (٧٣٨).

(٣) تقدم تخريجه ص: (٧٠٩).

(٤) شرح صحيح البخاري (٩/ ١١٩).

(٥) التمهيد (١٤/ ٤١١).

(٦) ص: (٧٣٨).

عن المُزعفر بالمُحرِم، وأما الحلال فله لبس الثوب المُزعفر، وتخصيص النهي في حديث أنس رضي الله عنه -المُتقدم[١]- عن التزعفر، بالجسد دون الثياب، وعليه فيُباح الثوب الأصفر أيضًا، واستدلَّ أصحاب هذا الطريق علىٰ ذلك بأدلّة منها:

١- حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما: «نَهَىٰ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَلْبَسَ الْمُحْرِمُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا بِوَرْسٍ أَوْ بِزَعْفَرَانٍ»[٢].

فتقييده بالمُحرم، يدلّ علىٰ جوازه للحلال، فلمّا نص الحديث علىٰ منع المحرم من الثوب المصبوغ بالزعفران حال الإحرام، دلَّ ذلك علىٰ إباحته قبل الإحرام، كالشأن في سائر المحظورات.

وأيضًا من كونه رُوي عن ابن عمر رضي الله عنهما إباحة لباس الثياب المصبوغة بالزعفران في غير حال الإحرام للرجل، وراوي الحديث أعلم بمخرجه وسببه، ذكره ابن بطال[٣].

٢- ما تقدم في حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنَّه: رأىٰ النبيَّ ﷺ يصبغُ بِالصُّفْرَةِ[٤].

وتقدم عن الشوكاني أنَّ الصُّفْرة التي كان يصبغ بها النبي ﷺ كانت من الزعفران كما جاء في بعض الروايات[٥].

٣- ما تقدم في حديث أنس رضي الله عنه وقصة عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه حين قدم علىٰ النبي ﷺ وبه أثر صُفْرة[٦].

---

(١) ص: (٧٤١).

(٢) تقدم تخريجه ص: (٧٣٨).

(٣) شرح صحيح البخاري (٩/ ١١٩).

(٤) ص: (٧٣٦).

(٥) ص: (٧٥٦)، وانظر: التمهيد (١٤/ ٤١١).

(٦) ص: (٧٣٨).

وذكر ابن عبد البر أنَّ الصُّفْرة التي بعبد الرحمن كانت زعفرانًا[١].

وهذا الطريق اختيار مالك وأهل المدينة، وأحمد -في رواية- وجماعة؛ كابن عبد البر، وابن تيمية[٢].

قال ابن تيمية: «فأما الأصفر فلا يُكْره، سواء صُبغ بزعفران وغيره. وكذلك الأحمر المُورَّد ونحوه. نصّ عليه في مواضع ... وقد نهىٰ النبي ﷺ أن يلبس المُحرم ثوبًا فيه ورسٌ أو زعفران. فدلَّ علىٰ أنه لا يُنْهىٰ عنه غيرُ المُحرم ... وأما نهيه أن يتزعفر الرجل، فالمراد به أن يُخلِّق بدنه بالزعفران، فإنَّ طيب الرجل ما ظهر ريحه وخفي لونه ... وقد جاء مُفسرًا عن أنس، عن النبي ﷺ، أنه نهىٰ أن يُزعفر الرجلُ جِلده. رواه النسائي[٣]»[٤].

الطريق الثالث: الأخذ بعموم النهي عن التزعفر، ليشمل الثوب والجسد، والمحرم وغير المُحرم.

وهذا مذهب أبي حنيفة، والشافعي، وأحمد -في رواية هي المذهب-، وأهل الكوفة[٥].

---

(١) التمهيد (١٤/ ٤١١).

(٢) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٩/ ١١٩)، والتمهيد (١٤/ ٤٠٩-٤١٥)، والاستذكار، لابن عبد البر (١٠/ ٥٠)، وشرح العمدة، لابن تيمية (٢/ ٣٩٠)، وفتح الباري، لابن حجر (١٣/ ٣٣٥)، والإنصاف مع الشرح الكبير (٣/ ٢٧١). وقد عزاه للإمام مالك وجماعة: ابن بطال وابن عبد البر وابن حجر، والذي في المدونة الكبرىٰ، للإمام مالك (١/ ٣٩٥) قال سحنون: «قُلتُ لابن القَاسم: أي الصبغ كَانَ يَكرَهُهُ مَالكٌ؟ قَالَ: الوَرسُ وَالزعفَرَانُ وَالعُصفُرُ المُفَدمُ الذي يَنتَفضُ، وَلَم يَكُن يَرَىٰ بالمُمَشق وَالمُوَرد بَأسًا». قلتُ: كذا جاء الجواب مُطلقًا، وظاهره في حق المحرم وغيره كما هو سياق السؤال وموضعه، لكن نُقل عن مالك ما هو أصرح بما يتفق مع عزو ابن بطال وابن عبد البر وغيرهما، فيما نقله اللخمي وابن رُشد: «قال مالك: ولا بأس بالمُزعفر لغير المحُرم، وكنتُ ألبسه». التبصرة، للخمي (٣/ ١١٤٧)، والبيان والتحصيل، لابن رُشد (١٧/ ٢٣٨).

(٣) أخرجه البزار (حديث ٦٣٨٨)، والنسائي (حديث ٥٣٠١)، وأبو يعلىٰ (حديث ٣٩٢٥).

(٤) شرح العمدة (٢/ ٣٩٠-٣٩٣).

(٥) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٩/ ١٢٠)، والتمهيد (١٤/ ٤١٤)، والاستذكار، =

ولم أقف علىٰ جواب أو توجيه لهم عن أحاديث إباحة الصُّفْرة؛ كحديث ابن عمر رضي الله عنهما، وأنس رضي الله عنه، إلا أن يُقال بأنهم يحملون الصُّفرة الواردة في الحديث أنها كانت علىٰ الجسد لا الثياب، كما ذكر الخلاف في موضع الصُّفرة ابن عبد البر(١)، وهذا مُحتمل.

الخلاصة:

أنَّه بأيّ طريق من طرق الجمع يندفع الإشكال، ولله الحمد، إلا أنَّ الطريق الثاني أقوىٰ، والله تعالىٰ أعلم.



= لابن عبد البر (١٠/ ٥٠)، والآداب الشرعية، لابن مفلح (٤/ ١٦٦)، وفتح الباري، لابن حجر (١٣/ ٣٣٥)، والإنصاف مع الشرح الكبير (٣/ ٢٧١)، وحاشية ابن عابدين (٩/ ٥١٦).
قال السَّفَّاريني: «الذي استقرّ عليه المذهب الآن كراهية لبس المُزعفر، جزم به في «الإقناع»، و«المنتهىٰ»، و«الغاية»، وغيرها». غذاء الألباب لشرح منظومة الآداب (٤/ ٢٢٦).

(١) التمهيد (١٠/ ١٧٢-١٨٢) تكلم عن الصفرة في حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وذكر ابن عبد البر في (١٤/ ٤١١) أنَّ الصُّفرة في قصة عبد الرحمن رضي الله عنه كانت في الثياب، وابن بطال ذكر في شرحه علىٰ البخاري (٩/ ١١٩) أنها كانت علىٰ الجسد.

المطلب الثالث

مُشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في عموم النهي عن التحلي بالذهب

الحديث المُشكل:

عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ أَنَّ أسماء بنت يزيد بن السَّكَن رضي الله عنها كَانَتْ تَخْدُمُ النَّبِيَّ ﷺ. قَالَتْ: فَبَيْنَمَا أَنَا عِنْدَهُ إِذْ جاءَتْهُ خَالَتِي. قَالَتْ: فَجَعلَتْ تُسَائِلُهُ وَعَلَيْهَا سِوَارَانِ مِنْ ذَهَبٍ، فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ ﷺ: «أَيسُرُّكِ أَنَّ عَلَيْكِ سِوَارَيْنِ مِنْ نَارٍ؟». قَالَتْ: قُلْتُ: يَا خَالَتِي إِنَّمَا يَعْنِي سِوَارَيْكِ هَذَيْنِ، قَالَتْ: فَأَلْقَتْهُمَا، قَالَتْ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، إِنَّهُنَّ إِذَا لَمْ يَتَحَلَّيْنَ صَلِفْنَ عِنْدَ أَزْوَاجِهِنَّ(١)، فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَقَالَ: «أَمَا تَسْتَطِيعُ إِحْدَاكُنَّ أَنْ تَجْعَلَ طَوْقًا مِنْ فِضَّةٍ، وَجُمَانَةً مِنْ فِضَّةٍ(٢)، ثُمَّ تُخَلِّقَهُ بِزَعْفَرَانٍ، فَيَكُونُ كَأَنَّهُ مِنْ ذَهَبٍ، فَإِنَّ مَنْ تَحَلَّىٰ وَزْنَ عَيْنِ جَرَادَةٍ مِنْ ذَهَبٍ -أَوْ خَرْ بَصِيصَةٍ(٣)- كُوِيَ بِهَا يَوْمَ

---

(١) قولها: «صَلفنَ»: الصلَفُ: أن لا تَحظَىٰ المَرأةُ عُندَ زَوجها وكذا قَيِّمَها، فتثقُل عليه، ويُبغضها، فيُوليها صَليف عُنُقه، أي: جانبه. [انظر: النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير (٦/ ٢٣٦٥)، وتاج العروس، للزبيدي (٢٤/ ٣١) مادة (صلف)].

(٢) قوله: «وَجُمَانَةً»: هو حب يُتخذ من الفضة علىٰ أشكال اللؤلؤ، وقيل: خرزٌ يُبيض بماء الفضة. [انظر: النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير (٢/ ٧٢٢)، ولسان العرب (٣/ ٢٠٦) مادة (جمن)].

(٣) قوله: «خَر بَصيصَة» بالمعجمة والمهملة: هَنَةٌ -شيءٌ حقير صغير- تُتراءىٰ في الرمل، لها بصيصٌ، كأنها عَين جرادة، ويُقال: ما عليه حَربَصيصةٌ ولا خَربَصيصَةٌ -بالحاء والخاء-، أي: شيء من الحُلي. [انظر: النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير (٣/ ١١٣٨)، ولسان العرب (٤/ ٧٢) (٥/ ٣٨) مادة (حربص) و(خربص)].

الْقِيَامَةِ»(١).

(١) أخرجه الحُميدي (٣٧١)، والطبراني (٢٤/ ٤٣٤) من طريق سفيان بن عُيينة، عن عبدالله بن عبد الرحمن بن أبي الحسين.
وأحمد (حديث ٢٧٦٠٢) عن عبد الوهاب بن عطاء، عن عبد الجليل القَيسي -واللفظ له-.
وأحمد (حديث ٢٧٥٧٢) عن هاشم بن القاسم، عن عبد الحميد بن بَهرام.
وأحمد (حديث ٢٧٥٧٨)، والطبراني (حديث ٢٤/ ٤١٥) من طريق حفص السَّرّاج.
وأحمد (حديث ٢٧٦٠٤)، والطبراني (حديث ٢٤/ ٤٠٩) (حديث ٢٤/ ٤١٠) من طريق قتادة.
وأحمد (حديث ٢٧٦١٤)، والطبراني (حديث ٢٤/ ٤٣١) من طريق علي بن عاصم، عن عبدالله بن عثمان بن خُثَيم.
والطبراني (حديث ٢٤/ ٤١٧) من طريق الحكم بن أبان.
والطبراني (حديث ٢٤/ ٤٥٧) من طريق يزيد الشيباني.
ثمانيتهم (عبدالله، وعبد الجليل، وعبد الحميد، وحفص، وقتادة، وابن خُثَيم، والحكم، ويزيد) عن شَهر بن حَوشَب، به، نحوه -إلا أنه في لفظ ابن خُثيم فيه: تقييد العقوبة علىٰ ترك الزكاة: «أَتُعْطِيَانِ زَكَاتَهُ»، والراوي عنه علي بن عاصم الواسطي فيه ضعف، قال ابن حجر: «صدوق يُخطيء ويُصر».
وابن خُثيم لم يُتابع علىٰ هذا اللفظ، بل خالفه مَن هو أوثق منه في عدم رواية هذا اللفظ-.
قلت: وإسناد الحديث إلىٰ شهر بن حَوشب صحيح؛ فشيخ الحميدي: سفيان بن عيينة، ثقة حافظ فقيه إمام حجة. وشيخ سفيان: ابن أبي الحسين، ثقة عالم بالمناسك.
وشيخ أحمد: هاشم بن القاسم أبو النضر، ثقة ثبت. وشيخ هاشم: عبد الحميد بن بَهرام أثبت الناس في شهر، وقد وثقه أحمد وابن معين وغيرهما، وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم: «سألت أبي عن عبد الحميد فقال: هو في شهر بن حوشب مثل الليث بن سعد في سعيد المَقبُري. قلت: ما تقول فيه؟ فقال: ليس به بأس، أحاديثه عن شهر صحاح لا أعلم روىٰ عن شهر بن حوشب أحاديث أحسن منها ولا أكثر منها، أملىٰ عليه في سواد الكوفة . . .».
وشيخ أحمد في الموضع الآخر: عفّان بن مسلم ثقة ثبت. وشيخ عفّان: همام بن يحيىٰ، ثقة. وشيخ همام: قتادة بن دعَامة السدوسي، ثقة ثبت.
فهؤلاء الثقات: (عبدالله بن عبد الرحمن بن أبي الحسين، وعبد الحميد بن بَهرام، وقتادة) وغيرهم ممن تابعهم رووا الخبر عن شهر بن حوشب.
وشهر اختُلف فيه اختلافًا كثيرًا، فمن النقاد مَن وثقه، ومنهم من حسّن حاله، ومنهم مَن ضعفه، ومنهم مَن ترك الرواية عنه.
والأقرب -والله أعلم- في حاله: أنه حسن الحديث، فليس بالثبت في الثقة، ولا بالضعيف المردود، إنما هو وسط صدوق، يُقبل حديثه إذا لم ينفرد، فيُتوقىٰ في تفرداته، خاصة وأنه كثير =

. . . .

= الاضطراب في الرواية.
فممن وثقه وحسّن حاله: أحمد بن حنبل، وابن معين، والبخاري، وأبو زُرعة، ويعقوب بن شيبة، وغيرهم.
وقد روىٰ له عبد الرحمن بن مهدي وعلي بن المديني.
ولهذا قال الذهبي في سير أعلام النبلاء بعد نقله لكلام النقاد: «قلتُ: الرجلُ غيرُ مدفوع عن صدق وعلم، والاحتجاج به مُترجح».
وقال ابن حجر: «صدوق كثير الإرسال والأوهام».
وشهرٌ هنا لم يضطرب في رواية الحديث من خلال النظر في طُرقه اضطرابًا قادحًا -نعم جاء أن التي أنكر عليها النبي ﷺ هي أسماء وليست خالتها، ولكنها طرق ضعيفة عند أحمد (حديث ٢٧٥٦٣) والطبراني (حديث ٢٤/ ٤٥١)-، فالروايات عن تلاميذه متفقة في الجملة، منهم مَن اختصر، ومنهم مَن ساق الخبر مطولًا.
ثم إنَّ شهرًا تُوبع في هذا الخبر من: محمود بن عمرو.
أخرجه إسحاق بن راهوية (حديث ٢٢٨٨)، وأحمد (حديث ٢٧٥٧٧)، والنسائي (حديث ٥١٨٣)، والطحاوي في شرح مُشكل الآثار (حديث ٤٨١٤) من طريق هشام الدَّسْتُوَائي.
وأحمد (حديث ٢٧٦٠٥)، وأبو داود (حديث ٤١٨٩) من طريق أبان بن يزيد.
وابن بِشْرَانَ في أماليه (حديث ٧٦٤)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٧٦٣٠) من طريق همام بن يحيىٰ.
ثلاثتهم (هشام، وأبان، وهمام) عن يحيىٰ بن أبي كثير، عن محمود بن عمرو، عن أسماء، به، نحوه.
قلتُ: وإسناده إلىٰ محمود صحيح، فشيخا أحمد: أبو عامر عبد الملك العقدي وعبد الصمد بن عبد الوارث، أئمة ثقات. وشيخ أبي عامر وعبد الصمد: هشام الدَّسْتُوَائي، ثقة ثبت. وشيخ هشام: يحيىٰ بن أبي كثير، ثقة ثبت لكنه يدلس ويُرسل، قاله ابن حجر. وقد صرح بالتحديث كما عند النسائي والبيهقي.
وأما محمود بن عمرو بن يزيد بن السكَن الأنصاري، فروايته عن عمته أسماء بنت يزيد رضي الله عنها مشهورة، وقد ذكر محمودًا ابنُ حبان في «الثقات»، وقال الذهبي: «فيه جهالة، ووثقه ابن حبان».
وكلام الذهبي هنا أمثل من تضعيف ابن حزم كما نقله الذهبي عنه؛ وذلك أنه من جهة التعديل لم أقف علىٰ مَن عدله إلا ما تقدم من ذكر ابن حبان له في ثقاته، وأما من جهة التجريح فلم أقف علىٰ كلام لمُتقدم فيه، فيبقىٰ علىٰ أصل السلامة، إلا أنه في باب الرواية يُغلب جانب الاحتياط، لكن ثمة قرائن تُقوي أمره: =

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﵁، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُحَلِّقَ حَبِيبَهُ[(١)] بِحَلْقَةٍ مِنْ نَارٍ، فَلْيُحَلِّقْهُ حَلْقَةً مِنْ ذَهَبٍ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُطَوِّقَ حَبِيبَهُ

منها: طبقته، فهو متُقدم، فقد ذكره الذهبي في الطبقة العاشرة (٩١هـ-١٠٠هـ) في تاريخ الإسلام، وقد قال الذهبي: «وأما المجهولون من الرواة فإن كان الرجل من كبار التابعين، أو أوساطهم، احتُمل حديثه، وتُلقي بحسن الظن، إذا سَلم من مُخالفة الأصول، ومن ركاكة الألفاظ. وإن كان الرجل منهم من صغار التابعين فسائغٌ رواية خبره، ويختلف ذلك باختلاف جلالة الراوي عنه وتحريه، وعدم ذلك».

وقال ابن كثير: «فأما المبهم الذي لم يُسم، أو مَن سُميَ ولا تعرف عينُه، فهذا ممن لا يَقبل روايته أحدٌ علمناه، ولكنه إذا كان في عصر التابعين والقرون المشهود لهم بالخير، فإنه يُستأنس بروايته، ويُستضاء بها في مواطن، وقد وقع في مسند الإمام أحمد وغيره من هذا القبيل كثير، والله أعلم».

ومنها: أن محمود بن عمرو من أهل بيت أسماء ﵂، كما أنه ذُكر له رواية عن جده يزيد -والد أسماء-.

وقد أشار الذهبي إلىٰ هذا المعنىٰ في الرد علىٰ ابن القطان، بعدما قال في محمود: «مجهول». قال الذهبي: «أسماء عمته، وقد وُثق، لكن المتن مُنكر». قلتُ: ونكارته من جهة معارضته للمُتقرر من حل الذهب للنساء، كما سيأتي بحثه أعلاه.

ومنها: متابعة شهر بن حوشب، فيُقوي بعضهما بعضًا، كما أن رواية شهر عن أسماء ﵂ قوية، قال الإمام أحمد -في شهر بن حوشب كما في تهذيب الكمال-: «وروىٰ عن أسماء بنت يزيد أحاديثَ حسانًا».

فبهذه القرائن يقوىٰ الحديث ويكون حسنًا مقبولًا، كما يشهد له حديث أبي هريرة ﵁ الآتي، والله تعالىٰ أعلم.

قال الشوكاني: «فهذا الحديث أخرجه أبو داود في سننه بإسناد لا مطعن فيه».

[انظر: الجرح والتعديل (٦/٣/٩)، وتهذيب الكمال (١٢/ ٥٨٤)، (٢٧/ ٣٠٣)، وميزان الاعتدال (٤/ ٣٠٣)، وتاريخ الإسلام (٢/ ١١٦٨)، وديوان الضعفاء، للذهبي (٢/ ٥٤٦)، والرد علىٰ ابن القطان في كتابه بيان الوهم والإيهام، للذهبي (ص٤٦)، واختصار علوم الحديث، لابن كثير (ص: ١٩٥)، وتهذيب التهذيب (٢/ ١٨٢)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٢٤٥١، ٣٤٣٠، ٧٢٥٦، ٣٧٥٣، ٤٦٢٥، ٧٣١٩، ٥٥١٨، ٤١٩٩، ٧٢٩٩، ٧٦٣٢، ٤٧٥٨)، وتحرير تقريب التهذيب (٤٠٨٠)، والقول الجلي في حل لبس النساء للحُلي، للشوكاني، ضمن الفتح الرباني من فتاوىٰ الشوكاني (ص ٤٢٦٥)].

(١) قوله: «حَبِيبَهُ»، قال شهاب الدين التوربشتي: «حبيبه، بالحاء المهملة، وأراد به: من يحبه من ولد أو زوجة». [الميسر في شرح مصابيح السنة (٣/ ٩٨٧)]. وبنحوه مَن بعده من الشُراح، كابن المَلَك في شرح المصابيح (٥/ ٤٥)، وأبي الطيب في عون المعبود (٦/ ٢٥١). =

طَوْقًا مِنْ نَارٍ، فَلْيُطَوِّقْهُ طَوْقًا مِنْ ذَهَبٍ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُسَوِّرَ حَبِيبَهُ سِوَارًا مِنْ

= وذهب الأتيوبي الوَلوي إلىٰ أن «حبيبه» هنا للذكر، بمعنىٰ محبوبه؛ إذ لو كَانَ المراد به المؤنث لقيل: «حبيبته»، فلا يُطلق «حبيب» في هَذَا الحَديث إلا عَلَىٰ الذكر، ولا ينبغي حمل الحَديث عَلَىٰ النادر. [ذخيرة العقبىٰ في شرح المجتبىٰ (٣٨/ ٢٠٤)]. وبنحوه قال محققوا المسند بعد (حديث ٨٤١٦).
وتعقب الأتيوبي مَن قال بأن «حبيبه» يشمل الرجل والمرأة، كالألباني في آداب الزفاف (ص٢٢٣).
قلتُ: وما ذكره الأتيوبي وغيره بناء علىٰ القواعد النحوية، إلا أن سياق الحديث عام، بل هو إلىٰ تخصيصه بالمرأة أولىٰ وأليق، فالحلقة والطوق والسوار، من شأن النساء، كما أن اللغة أوسع من ذلك، فيشمل اللفظ الرجل والمرأة، وقد جاء في طريق ضعيف -عند أحمد من طريق ابن أبي موسىٰ، عن أبيه، أو عن ابن أبي قتادة، عن أبيه، كما سيأتي-: «حَبِيبَتَهُ» مكان «حبيبه»، مما يدل علىٰ المعنىٰ المُتقدم، من تخصيصه بالنساء، لكن يُقال في كلام الأتيوبي: «ولا ينبغي حمل الحَديث عَلَىٰ النادر»، أن اللفظة إذا كان لها وجهٌ في اللغة، ودل سياق الحديث علىٰ ذلك، فُسر الحديث به، ولو كان يندر استعمال هذا الوجه لهذه اللفظة، لما احتف به من قرائن رجحته، ولهذا فأكثر الشُراح علىٰ تفسير: «حبيبه» بأنه يشمل الذكر والأنثىٰ؛ ذلك لكون فعيل، بمعنىٰ مفعول، فيشمل الرجل والمرأة، كما يُقال: رجل قتيل، وامرأة قتيل، كما ذكر ذلك الألباني، والله تعالىٰ أعلم. [آداب الزفاف (ص٢٢٣)].
وأيضًا مما يشهد لكون: «حبيبه» يشمل الذكر والأنثىٰ: ما أخرجه أحمد (حديث ١٢٠١٨، ١٣٤٦٧) عن ابن أبي عدي، ومحمد بن عبدالله الأنصاري، كلاهما عن حُمَيْدٍ، عَنْ أَنَسٍ ﷺ قَالَ: مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ فِي نَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِهِ، وَصَبِيٌّ فِي الطَّرِيقِ، فَلَمَّا رَأَتْ أُمُّهُ الْقَوْمَ خَشِيَتْ عَلَىٰ وَلَدِهَا أَنْ يُوطَأَ، فَأَقْبَلَتْ تَسْعَىٰ، وَتَقُولُ: ابْنِي ابْنِي. وَسَعَتْ فَأَخَذَتْهُ، فَقَالَ الْقَوْمُ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا كَانَتْ هَذِهِ لِتُلْقِيَ ابْنَهَا فِي النَّارِ؟ قَالَ: فَخَفَّضَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: «وَلا اللهُ ﷻ، لا يُلْقِي حَبِيبَهُ فِي النَّارِ». قال البُوصيري: «رواه الحارث وأحمد بن حنبل، ورواته ثقات». [إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة (حديث ٧٧٩٢)].
وقوله: «فَخَفَّضَهُم»: أي سكّنهم وهوّن الأمر عليهم. قاله مُحققو المسند، نشر مُؤسسة الرسالة.
وقوله: «حَبِيبَهُ» هنا عام في الذكر والأنثىٰ، كما أشار له ابن حجر في فتح الباري (١٣/ ٥٤٢).
وأما قول أبي نُعيم في حلية الأولياء (٣/ ٢٥٣-٢٥٤): «والحديث لو ثبت عن النبي ﷺ، يعني به الذكور من الأولاد، فأما الإناث فقد أباح لهن التحلي بالذهب ولبس الحرير». فإنه قال ذلك عند حديث سهل بن سعد ﷺ، وفي لفظه: «من أحب أن يُسوّر ولده»، وسيأتي في التخريج عدم صحة حديث سهل ﷺ، ثم إن كلام أبي نُعيم قاله من باب الجمع بين الأخبار، وليس لتفسير لفظ: «حبيبه» إذ في اللفظ الذي ساقه: «ولده» وهو لا يصح.

نَارٍ، فَلْيُسَوِّرْهُ بِسِوَارٍ مِنْ ذَهَبٍ، وَلَكِنْ عَلَيْكُمْ بِالْفِضَّةِ فَالْعَبُوا بِهَا»(١).

(١) أخرجه أحمد (حديث ٨٤١٦) عن أبي عامر، عن زُهير.

وأحمد (حديث ٨٩١٠)، وأبو داود (حديث ٤١٨٧)، -ومن طريقه البيهقي في السنن الكبير (حديث ٧٦٢٨)- من طريق عبد العزيز الدَّرَاوردي.

وأبو الحسن محمد بن أحمد الإخميمي -كما في الأول والثاني من الفوائد المُنتقاة من حديث الإخميمي، لعبد الغني بن سعيد الأزدي، مخطوط من المكتبة الشاملة (حديث ٨٧)، وعزاه له الألباني في آداب الزفاف (ص٢٢٤)- من طريق محمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب.

ثلاثتهم (زُهير، والدَّرَاوردي، وابن أبي ذئب) عن أسيد بن أبي أسيد البَرّاد، عن نافع بن عباس، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه.

وقد اختُلف علىٰ أسيد من وجهين: فالوجه الأول هو المُتقدم.

والوجه الثاني: خالف زُهيرًا، والدَّرَاورديَّ، وابن أبي ذئب: عبد الرحمن بن عبدالله بن دينار، عن أَسيد بن أبي أَسيد، عن ابن أبي موسىٰ، عن أبيه، أو عن ابن أبي قتادة، عن أبيه، عن رسول الله ﷺ، نحوه.

أخرجه أحمد (حديث ١٩٧١٨)، وابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال (حديث ١٠٧١٨) من طريق عبد الصمد بن عبد الوارث، عن عبد الرحمن بن عبدالله بن دينار، به، نحوه.

واختُلِف علىٰ عبد الرحمن بن عبدالله بن دينار أيضًا:

فخالف عبد الصمد: سَلْم بن قُتيبة، فرواه عن عبد الرحمن بن عبدالله بن دينار، عن أسيد، عن عبدالله بن أبي قتادة، عن أبيه -بدون شك-، عن رسول الله ﷺ، نحوه.

أخرجه الطبراني في الأوسط (حديث ٥٩٨٠) من طريق سَلْم بن قُتيبة، عن عبد الرحمن بن عبدالله بن دينار، عن أسيد، عن عبدالله بن أبي قتادة، عن أبيه، به، نحوه.

قلتُ: والوجه الأول -مِن طريق زُهير ومن تابعه- أرجح، فعبد الرحمن بن عبدالله بن دينار، مُخرج في الضعفاء، ذكره العُقيلي وابن عدي في الضعفاء، وابن حبان في المجروحين. قال ابن عدي عنه: «وهو في جملة مَن يُكتب حديثه في الضعفاء». وقال ابن حجر: «صدوق يُخطيء».

ثم إن ابن أبي ذئب، وزهير بن محمد، والدراوردي أثبت من عبد الرحمن، وأيضًا تابع بعضهم بعضًا، بخلاف عبد الرحمن، حيث لم يُتابع، بل انفرد بهذا الوجه مع ضعفه، ومخالفته، والاختلاف عنه.

وبهذا يتبين أن الوجه المحفوظ عن أسيد بن أبي أسيد البَرّاد هو: عن نافع بن عباس، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه.

قلتُ: وإسناد الحديث بهذا الوجه حسن، فشيخ أحمد: أبو عامر عبد الملك العقدي، ثقة. وشيخ أبي عامر: زُهير بن محمد التميمي، قال أبو حاتم: «محله الصدق، وفي حفظه سوء، وكان حديثه =

. . . .

= بالشام أنكر من حديثه بالعراق لسوء حفظه . . . فما حدث من كتبه فهو صالح، وما حدث من حفظه ففيه أغاليط». وقال ابن عدي: «وهذه الأحاديث لزهير بن مُحمد فيها بعض النكرة، ورواية الشاميين عنه أصح من رواية غيرهم، وله غير هذه الأحاديث، ولعل الشاميين حيث رووا عنه أخطئوا عليه؛ فإنه إذا حدث عنه أهل العراق فرواياتهم عنه شبه المستقيمة، وأرجو أنه لا بأس به». وهنا الرواي عنه عراقيٌّ بصريّ، وقد احتج بزهير الجماعة كما قال ابن حجر، واحتج البخاري برواية أبي عامر العقدي عنه، كما في هُدىٰ الساري.

وقد تابعه هنا -وشيخ أحمد فيه: قتيبة بن سعيد، ثقة ثبت- عبد العزيز بن محمد الدراوردي، وهو صدوق.

وتابعه أيضًا -وشيخ الإخميمي: محمد بن عبدالله بن سعيد المهراني الأخباري، وثقه ابن يونس في تاريخه. وشيخ المهراني: الحسن بن محمد الزعفراني، ثقة، وشيخ الزعفراني: حماد بن خالد الخياط، ثقة- محمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب، ثقة فقيه فاضل.

وشيخ زُهير، والدراوردي، وابن أبي ذئب: أسيد بن أبي أسيد البرّاد، صدوق. كما قال ابن حجر.

إلا أنَّ ابن حجر في «التهذيب» ذكر أنَّ الترمذي صحح حديث أسيد عن معاذ بن عبدالله، وأنَّ ابن خُزيمة، وابن حِبان، والحاكم خرجوا حديثه في صحاحهم، مما يُقوي القول بثقته، وتصحيح حديثه.

وشيخ أسيد: نافع بن عباس -وقيل: عياش-، أبو محمد الأقرع، ثقة، يروي عن أبي قتادة -وقد لازمه-، وعن أبي هريرة ﷺ.

قال المُنذري عن حديث أبي هريرة ﷺ: «رواه أبو داود بإسناد صحيح». وقال الشوكاني -في رسالته: «الوشي المرقوم في تحريم التحلي بالذهب علىٰ العموم» ضمن الفتح الرباني (ص٤٢٢٨)-: «إسناده صحيح».

كما أنَّ للحديث شاهد من حديث سهل بن سعد ﷺ.

أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (حديث ٥٨١١)، والأوسط (حديث ٧٢٩٦) من طريق إسحاق بن إدريس، عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، عن أبي حازم، عن سهل، به، نحوه.

وإسناده ضعيف جدًا، فإسحاق بن إدريس الأسواري متهم ومتروك -كما في الكامل-، وعبد الرحمن بن زيد العدوي ضعيف، وعليه فلا يُعتد بهذا الشاهد.

والحاصل أنَّ حديث أبي هريرة ﷺ ثابت؛ لصحّة إسناده، ويشهد له حديث أسماء ﷺ المُتقدم، والله تعالىٰ أعلم.

[انظر: الضعفاء، للعُقيلي (ترجمة ٩٤١)، والجرح والتعديل (٣/ ٢/ ٥٩٠)، وتاريخ ابن يونس الصدفي، القسم الثاني تاريخ الغرباء (ترجمة ٥٦٢)، والمجروحين، لابن حبان (٢/ ١٦)، =

وفي الباب أحاديث أخرىٰ ذكرها الطحاوي وغيره ممن ذكر الإشكال كما سيأتي(١).

المُعارض:

عَنْ عبدالله بْنِ زُرَيْرٍ الْغَافِقِيِّ قال: سَمِعْتُ عَلِيًّا يَقُولُ: أَخَذَ رَسُولُ اللهِ ﷺ ذَهَبًا بِيَمِينِهِ، وَحَرِيرًا بِشِمَالِهِ، ثُمَّ رَفَعَ بِهِمَا يَدَيْهِ، فَقَالَ: «هَذَانِ حَرَامٌ عَلَىٰ ذُكُورِ أُمَّتِي»(٢).

= والكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي (٢/ ١٦٧)، (٧/ ٢٠٧)، والترغيب والترهيب، للمنذري بعد (حديث ١١٢١)، وهُدىٰ الساري (٢/ ١٠٦١-١٠٦٢)، وتهذيب التهذيب (١/ ١٧٤)، (٤/ ٢٠٧)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٤١٩٩، ٥٥٢٢، ٤١١٩، ٥١٠، ٧٠٧٤، ٣٩١٣، ٣٨٦٥، ١٢٨١، ١٤٩٦، ٦٠٨٢)، وعون المعبود (٦/ ٢٥١)].

(١) ص: (٧٨٢).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (حديث ٢٦٢٥٨)، وعنه ابن ماجه (حديث ٣٦٢٠) عن عبد الرحيم بن سليمان.
وأحمد (حديث ٧٥٠)، وعبدُ بن حُميد (حديث ٨٠)، والنسائي (حديث ٥١٩١)، وأبو يعلىٰ في مسنده (حديث ٢٧٢، ٣٢٥)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (حديث ٦٦٩٨)، وشرح مُشكل الآثار (حديث ٤٨١٧)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٤٢٧٦) من طريق يزيد بن هارون.
والبزار (حديث ٨٨٦) عن يوسف بن موسىٰ، عن جرير بن عبد الحميد.
ثلاثتهم (عبد الرحيم، ويزيد، وجرير) عن محمد بن إسحاق، عن يزيد بن أبي حبيب، عن عبد العزيز بن أبي الصَّعْبة، عن أبي أفلح الهمداني -سقط ذكره في المطبوع من مسند أحمد-، عن عبدالله بن زُرَير، به، نحوه -جاءت زيادة في طريق عبد الرحيم وجرير في آخره: «حل لإنَاثهم»-.
واختُلف في الحديث عن ابن إسحاق، وأيضًا عن شيخه يزيد بن أبي حبيب.
أولًا: الاختلاف عن ابن إسحاق، بيّنه الدارقطني في العلل (مسألة ٣٩٤)، فذكر رواية ابن عُيينة، عن ابن إسحاق، عن يزيد بن أبي حبيب، عن رجل، عن آخر -لم يُسمهما-، عن علي.
ثم قال الدارقطني: «ورواه عمر بن حبيب، عن ابن إسحاق، بإسناد آخر، عن سعيد بن أبي هند، عن عبدالله بن شداد، عن عبدالله بن مُرة، عن علي. ووهم في هذا الإسناد عمر بن حبيب، وكان سيء الحفظ».
ورجح الدارقطني الوجه الأول، فقال: «والصحيح عن ابن إسحاق قول يزيد بن هارون، وجرير، عنه؛ لمتابعة عبد الحميد بن جعفر والليث إياهما». =

. . . .

= **فأما المتابعة الأولىٰ: رواية الليث بن سعد:**
أخرجه أحمد (حديث ٩٣٥)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٩٥٨٠) من طريق الليث، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الصَّعْبة، عن أبي أفلح الهمداني، عن عبدالله بن زُرَير، به، نحوه.
واختُلف فيه عن الليث كما نبه علىٰ ذلك النسائي.
فأخرجه أبو داود (حديث ٤٠٠٩)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٩٥٧٩) عن قُتيبة بن سعيد، عن الليث بن سعد، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أفلح الهمداني، عن عبدالله بن زُرَير، به، نحوه.
بإسقاط: عبد العزيز بن أبي الصعبة، من الإسناد.
وأخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٩٥٨١) من طريق عبدالله بن المُبارك.
والطحاوي في شرح معاني الآثار (حديث ٦٦٩٧) من طريق شعيب بن الليث.
كلاهما (ابن المبارك، وشعيب) عن الليث بن سعد، عن يزيد بن أبي حبيب، عن ابن أبي الصَّعْبَة، عن رجل من هَمْدان يُقال له: أفلح، عن ابن زُرَير، به، نحوه.
قال النسائي بعده: «وحديث ابن المُبارك أولىٰ بالصواب من الذي قبله، والله أعلم، إلا قوله: عن أفلح، فإن أبا أفلح أولىٰ بالصواب».
ثم ساقه من طريق يزيد بن هارون عن ابن إسحاق -كما تقدم-، وهو الوجه الصواب في الرواية كما تقدم عن الدارقطني.
وأما المتابعة الثانية: رواية عبد الحميد بن جعفر:
أخرجه البزار (حديث ٨٨٧) عن أحمد بن أحمد بن يحيىٰ الكوفي.
وأبو أحمد الحاكم في الأسامي والكنىٰ (ترجمة ٤٦٤) من طريق إسحاق بن إبراهيم الحنظلي.
كلاهما (أحمد، وإسحاق) عن أبي أسامة، عن عبد الحميد بن جعفر، عن يزيد بن أبي حبيب، عن عبد العزيز بن أبي الصعبة، عن أبي أفلح الهَمداني، عن عبدالله بن زُرَير الغافقي، به، نحوه.
وبهذا يتبين أنَّ الوجه المحفوظ عن ابن إسحاق: عنه، عن يزيد بن أبي حبيب، عن عبد العزيز بن أبي الصَّعْبة، عن أبي أفلح الهمداني، عن عبدالله بن زُرَير الغافقي، به، نحوه.
ثانيًا: الاختلاف عن يزيد بن أبي حبيب، بيّنه الدارقطني في العلل (مسألة ٣٩٤) من ثلاثة أوجه:
الوجه الأول: تقدم عن ابن إسحاق، عن يزيد بن أبي حبيب، عن عبد العزيز بن أبي الصَّعْبة، عن أبي أفلح الهمداني، عن عبدالله بن زُرَير الغافقي، عن علي ﷺ، نحوه.
والوجه الثاني: خالف ابن إسحاق: زيد بن أبي أُنيسة، فرواه عن يزيد بن أبي حبيب، عن عبدالله بن زُرَير. أسقط من الإسناد رجلين: ابن أبي الصَّعْبَة، وأبا أفلح.
أخرجه الطبراني في الأوسط (حديث ٥١٦١) من طريق عُبيد الله بن عمرو، عن زيد، به، نحوه. =

. . . .

= وخالف عُبيد الله بن عمرو: أبو عبد الرحيم خالد بن أبي يزيد، فرواه عن زيد بن أبي أُنيسة، عن يزيد بن أبي حبيب، عن عبد العزيز بن أبي الصَّعْبَة، عن عبدالله بن زُرير، به، نحوه -بإسقاط أبي أفلح وحسب-.

أخرجه ابن حبان في صحيحه (حديث ٥٤٣٤) -المطبوع من ترتيب ابن بلبان: حُميد بن أبي الصَّعْبَة، والتصويب إلىٰ عبد العزيز من موارد الظمآن إلىٰ زوائد ابن حبان، للهيثمي (حديث ١٤٦٥)- من طريق محمد بن سَلَمة، عن أبي عبد الرحيم، به، نحوه.

قلتُ: والوجه الأول عن زيد -كما ذكره الدارقطني- أقرب، فعُبيد الله بن عمرو وخالد بن أبي يزيد كلاهما ثقتان، إلا أن عُبيد الله كان راويًا لزيد بن أبي أُنيسة، وأعرف بحديثه من غيره.

لكنّ زيدًا تفرّد بهذا الوجه، وخالف الجماعة، كابن إسحاق، والليث، وعبد الحميد بن جعفر.

كما أنَّ زيدًا كما قال ابن حجر: «ثقة له أفراد». فلعل هذا من أفراده.

والوجه الثالث: خالف ابن إسحاق: ابن لهيعة، فرواه عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي أفلح، لم يذكر بينهما: عبد العزيز بن أبي الصَّعْبَة. كما ذكره الدارقطني في العلل (مسألة ٣٩٤).

قلتُ: وقد اختُلف فيه عن ابن لهيعة، فرُوي عنه بغير هذا الوجه، فأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (حديث ٦٦٩٩، ٦٧٠٠) من طريق ابن لهيعة، عن يزيد بن أبي حبيب، عن عبد العزيز بن أبي الصَّعْبة، عن أبي علي الهمداني -مكان أبي أفلح-، عن ابن زُرير، به، نحوه -وفي آخره زاد: «وحل لإناثها»-.

ومعلوم ما في ابن لهيعة من الضعف، ولهذا فإن الدارقطني أعل رواية زيد وابن لهيعة، ورجح الوجه الأول كما رواه محمد بن إسحاق، والليث بن سعد، وعبد الحميد بن جعفر، عن يزيد بن أبي حبيب، عن عبد العزيز بن أبي الصَّعْبة، عن أبي أفلح الهمداني، عن ابن زُرَير، عن علي ﷺ.

والحديث بهذا الإسناد حسن، فشيخ أحمد: يزيد بن هارون، ثقة متقن.

وشيخ يزيد: محمد بن إسحاق بن يسار، صدوق حسن الحديث ويُدلس، لكنه صرح بالتحديث كما عند عبد بن حُميد.

ثم إنه تُوبع من الليث بن سعد، كما عند أحمد، وشيخ أحمد: حجاج بن محمد المصيصي، ثقة ثبت، وشيخ حجاج: الليث، ثقة ثبت.

وتُوبع أيضًا من عبد الحميد بن جعفر الأنصاري، كما عند البزار، وشيخ البزار أحمد بن يحيىٰ الأودي، ثقة. وشيخ الأودي: حماد بن أسامة، ثقة ثبت، وشيخ حماد: عبد الحميد ثقة.

وشيخ ابن إسحاق، والليث، وعبد الحميد: يزيد بن أبي حبيب، ثقة فقيه.

وشيخ يزيد: عبد العزيز بن أبي الصَّعْبة، قال فيه ابن المديني: «ليس به بأس، معروف».

وشيخ عبد العزيز: أبو أفلح الهمداني المصري، وثقه العجلي، وقال الذهبي: «صدوق». =

. . . .

= وشيخ أبي أفلح: عبدالله بن زُرَير الغافقي، ثقة، روىٰ عن علي وعمر ﷺ.
وحديث علي ﷺ هذا أشهر الأحاديث في هذا الباب، قال علي بن المديني عنه -فيما نقله عنه ابن عبد البر بعد طريق الليث ومحمد بن إسحاق وعبد الحميد بن جعفر بدون الزيادة في آخره-: «هو حديث حسن، رجالُه معروفون، ولا يجيءُ عن علي إلا من هذا الوجه». التمهيد (٢٢/ ٢١٠)، وانظر: الأحكام الوسطىٰ لعبد الحق (٤/ ١٨٤).
وقال الشوكاني في رسالته: «القول الجلي في حل لبس النساء للحُلي» (٩/ ٤٢٦٩): «الحديث وإن قصُر عن رُتبة الصحيح، فهو لا ينحطُّ عن رُتبة الحسن».
وللحديث شواهد كثيرة، لكنها لا تخلو عن ضعف في أسانيدها ذكرها ابن الملقن في «البدر المنير» وابن حجر في «التلخيص»، منها: حديث أبي موسىٰ الأشعري ﷺ، وقد أُعل بالانقطاع، وقال ابن حِبان في صحيحه عنه (بعد حديث ٥٤٣٤): «خبر سعيد بن أبي هند، عن أبي موسىٰ في هذا الباب معلولٌ لا يصحّ». وحديث عقبة بن عامر ﷺ اختُلف في لفظه كما ذكر ذلك الطحاوي -في موضع الشاهد منه-، وحديث واثلة ﷺ في إسناده متهمٌ، وحديث عبدالله بن عمرو ﷺ في إسناده الإفريقي، عن عبد الرحمن بن رافع، وهو من أضعف ما يرويه الإفريقي، وحديث ابن عباس ﷺ في إسناده ضعف أيضًا، وغيرها من الأخبار.
وأما زيادة: «حل لإناثهم» تفرد بها محمد بن إسحاق، من طريق عبد الرحيم بن سليمان، وجرير بن عبد الحميد، كما تقدم، وابن إسحاق لا يُحتمل تفرده بمثل هذا، نعم جاءت هذه الزيادة في الأحاديث التي تقدم ذكرها في الشواهد، لكن أسانيدها لا تخلو عن ضعف.
ويحتمل أنَّ ابن إسحاق وهم في إدراجها في حديث علي ﷺ، إذ الأصل عدم ثبوتها فيه، لكن وردت هذه الزيادة في حديث أبي موسىٰ وعبدالله بن عمرو وابن عباس ﷺ وغيرهم، وتقدم أنها طرق مُعلة.
إلا أن يُقال: إن هذه الزيادة محفوظة مرفوعة، فتتقوىٰ بمجموع الطرق والشواهد المُتقدمة، حيث تدل علىٰ أن لها أصلًا، ولهذا تلقاها الأئمة بالقبول، وأخذوا بها، ولهذا قال الشوكاني بعد ذكره لطرق الحديث المُتقدمة -في نيل الأوطار-: «وهذه الطرق متعاضدة بكثرتها، ينجبر الضعيف الذي لم تخل منه واحدة منها». وقال أيضًا في رسالته: الوشي المرقوم في تحريم التحلي بالذهب علىٰ العموم: «فهذا الحديث قد رُوي من هذه الطرق عن هؤلاء الصحابة، وهو إذا لم يكن صحيحًا باعتبار طريق من هذه الطرق، فهو حسنٌ لغيره باعتبار مجموعها، وهو معمولٌ به عند الجمهور».
وأيضًا فإنَّ مفهوم المُخالفة للحديث يشهد لهذه الزيادة.
والحاصل أنَّ هذه قرائن قد يتقوىٰ بها القول بثبوت هذه الزيادة -«حل لإناثهم»-، والله تعالىٰ أعلم.
[انظر: معرفة الثقات، للعجلي (ترجمة ٢٠٨٢)، والكاشف، للذهبي (ترجمة ٢٩٣٤، ٦٥٠٠)، =

وعن ابْنِ جُرَيْجٍ، عن عَطَاءٍ(١)، عَنْ جَابِرِ بْنِ عبدالله ﷺ قَالَ: قَامَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ الْفِطْرِ فَصَلَّىٰ، فَبَدَأَ بِالصَّلاةِ ثُمَّ خَطَبَ، فَلَمَّا فَرَغَ نَزَلَ فَأَتَىٰ النِّسَاءَ فَذَكَّرَهُنَّ، وَهُوَ يَتَوَكَّأُ عَلَىٰ يَدِ بِلالٍ، وَبِلالٌ بَاسِطٌ ثَوْبَهُ، يُلْقِي فِيهِ النِّسَاءُ الصَّدَقَةَ. قُلْتُ لِعَطَاءٍ: زَكَاةَ يَوْمِ الْفِطْرِ؟ قَالَ: لا، وَلَكِنْ صَدَقَةً يَتَصَدَّقْنَ حِينَئِذٍ، تُلْقِي فَتَخَهَا(٢) وَيُلْقِينَ(٣). وبمعناه عن ابن عباس ﷺ، وفيه: فَجَعَلَتِ الْمَرْأَةُ تُلْقِي الْقُرْطَ(٤) وَالْخَاتَمَ، وَبِلالٌ يَأْخُذُ فِي طَرَفِ ثَوْبِهِ(٥).

وعَنْ عَائِشَةَ ﷺ قَالَتْ: قَدِمَتْ عَلَىٰ النَّبِيِّ ﷺ حِلْيَةٌ مِنْ عِنْدِ النَّجَاشِيِّ، أَهْدَاهَا لَهُ، فِيهَا خَاتَمٌ مِنْ ذَهَبٍ، فِيهِ فَصٌّ حَبَشِيٌّ، قَالَتْ: فَأَخَذَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِعُودٍ مُعْرِضًا عَنْهُ، أَوْ بِبَعْضِ أَصَابِعِهِ، ثُمَّ دَعَا أُمَامَةَ ابْنَةَ أَبِي الْعَاصِ -ابْنَةَ ابْنَتِهِ زَيْنَبَ-، فَقَالَ: «تَحَلَّيْ بِهَذَا يَا بُنَيَّةُ»(٦).

= والبدر المنير (٢/ ٤٧١-٤٨٥)، والتلخيص الحبير (١/ ١٢٧-١٣٢)، وتهذيب التهذيب (٢/ ٥٨٧، ٣٣٥)، (٣/ ٢٤)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٢١١٨، ٤٣٢٧، ١٦٩٧، ٣٥٦٣، ٧٧٨٩، ٥٧٢٥، ١١٣٥، ٥٦٨٤، ١٢٤، ١٤٨٧، ٧٧٠١، ٣٣٢٢)، وتحرير تقريب التهذيب (ترجمة ٣٧٥٦، ٧٩٤٤)، ونيل الأوطار (٢/ ٩٩)، والوشي المرقوم في تحريم التحلي بالذهب علىٰ العموم، ضمن الفتح الرباني (ص٤٢٢٦)].

(١) هو ابن أبي رباح.

(٢) الفَتَخ، جمع فَتَخَة، هي كالحلقة تُلبَس لُبس الخاتم، وقد حكىٰ القاضي عياض الخلاف فيها، فذكر أن عبد الرزاق فسرها -كما عند البخاري- بالخواتيم العظام يُمسكها النساء كانت في الجاهلية، وقيل: هي خواتيم تُلبس في الرجل، ونقل عن الأصمعي أنه قال: هي خواتيم لا فصوص لها، وقيل: هي حلقة من ذهب أو فضة لا فص لها، ورُبما اتخذ لها فص كالخاتم. [انظر: مشارق الأنوار (٢/ ٣٥٤-٣٥٥)، ولسان العرب (١١/ ١٢١) مادة (فتخ)].

(٣) أخرجه البخاري (حديث ٩٨٨)، ومسلم (حديث ٨٨٩).

(٤) القُرط: ما عُلّق من شحمة الأُذن، كان من ذهب أو خرز أو غيرهما، فهو من حُلي الأذن. [انظر: مشارق الأنوار (٢/ ٤١٥)، ولسان العرب (١٢/ ٧٢) مادة (قرط)].

(٥) أخرجه البخاري (حديث ٩٩)، ومسلم (حديث ٨٨٨).

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (حديث ٢٦٧٧٢) -وعنه ابن سعد في الطبقات الكبرىٰ (١٠/ ٢١)، وابن ماجه (حديث ٣٦٦٩)-، والحكيم الترمذي في نوادر الأصول (حديث ٥٥٥) من طريق عبدالله بن نُمير. =

وقد حكىٰ جمعٌ من أهل العلم الإجماع علىٰ إباحة التحلّي بالذهب للنساء مُطلقًا(١).

= وإسحاق بن راهوية (حديث ٩١٣)، وأحمد (حديث ٢٤٨٨٠)، وأبو داود (حديث ٤١٨٦)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٧٦٣٤) من طريق محمد بن سَلَمَة الحراني.

كلاهما (ابن نُمير، ومحمد) عن محمد بن إسحاق، عن يحيىٰ بن عباد بن عبدالله بن الزُّبير، عن أبيه عباد، عن عائشة رضي الله عنها، به، نحوه.

وخالفهما (ابن نُمير، ومحمد) حماد بن سلمة، فرواه عن محمد بن إسحاق، به، وأسقط: عباد.

أخرجه أبو يعلىٰ في مسنده (حديث ٤٤٧٠) من طريق حماد بن سلمة، به، نحوه.

والوجه الأول هو الأقرب، وحماد بن سَلَمة ثقة، لكن ابن نُمير ثقة وقد تُوبع من محمد بن سَلَمة وهو ثقة أيضًا، كما أنه يحتمل أنَّ السقط في المطبوع لا في حقيقة الأمر، إذ لم أقف علىٰ هذا الطريق إلا عند أبي يعلىٰ؛ ولهذا أثبت: «عن أبيه عباد» بين معكوفتين محقق مسند أبي يعلىٰ إرشاد الحق الأثري، ونبه علىٰ سقطه، فإن صح ذلك فلا مُخالفة، والله تعالىٰ أعلم.

وإسناد الحديث حسن، فشيخ ابن أبي شيبة: عبدالله نُمير، ثقة. وشيخ إسحاق: محمد بن سَلَمة، ثقة.

وشيخ ابن نُمير، ومحمد: محمد بن إسحاق بن يسار، صدوق حسن الحديث يُدلس، وقد صرح بالتحديث عند أبي داود.

وشيخ ابن إسحاق: يحيىٰ بن عباد، ثقة.

وشيخ يحيىٰ: والده عباد بن عبدالله بن الزبير، ثقة، احتج بروايته عن عائشة رضي الله عنها الجماعة.

والحديث مروي عن عائشة رضي الله عنها من أوجه أخرىٰ ضعيفة.

أخرجه أحمد (حديث ٢٤٧٠٤)، وأبو يعلىٰ (حديث ٤٤٧١) من طريق علي بن زيد بن جُدعان، عن أم محمد، عن عائشة رضي الله عنها، به، نحوه. وابن زيد ضعيف.

وأخرجه الطبراني (حديث ٢٢/ ١٠٨٠) من طريق عبدالله بن محمد بن يحيىٰ بن عروة، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها، به، نحوه مطولًا. وعبدالله بن محمد متروك الحديث، ضعيف الحديث جدًا، كما قال أبو حاتم.

[انظر: الجرح والتعديل (٥/ ٢/ ١٥٨)، وتهذيب الكمال (١٤/ ١١٣٦)، وتقريب التهذيب (ترجمة ١٤٩٩، ٣٦٦٨، ٥٩٢٢، ٥٧٢٥، ٧٥٧٥، ٣١٣٥، ٤٧٣٤)].

(١) انظر: السنن الكبير، للبيهقي بعد (حديث ٧٦٣٦)، والآداب، له بعد (حديث ٧٣٠)، والتمهيد (٤/ ٢٣٦)، (٢٢/ ٢٠٢)، وأحكام القرآن، للهراسي (٣، ٤/ ٣٦٩)، وشرح صحيح مسلم، للنووي (٥/ ١٤/ ٧٥)، والمجموع شرح المهذب (٤/ ٣٢٧-٣٢٨)، ومجموع الفتاوىٰ (٢٥/ ٦٤)، =

وجه الإشكال:

أنه ثبت عن النبي ﷺ المنع من لبس الذهب مُطلقًا للرجال والنساء، إلا أنه ثبت عنه ﷺ ما يُخالف ذلك في الظاهر مِن إباحة الذهب للنساء دون الرجال، مع الإجماع المحكي علىٰ إباحته لهنَّ، مما أورث ذلك للناظر إشكالًا يحتاج الجواب عنه.

مَن ذكر الإشكال من أهل العلم:

ذكر هذا الإشكال: الطحاوي(١)، والجصّاص(٢)، وابن شاهين(٣)، والخطابي(٤)، وابن حزم(٥)، والبيهقي(٦)، وابن عبد البر(٧)، والبغوي(٨)، والمنذري(٩)، والتُّورِبِشْتِي(١٠)، والطيبي(١١)، وابن القيم(١٢)، وابن المَلَك الرّومي(١٣)، . . . .

= والإعلام بفوائد عمدة الأحكام، لابن الملقن (١٠/ ٢٥٤)، وفتح الباري (١٣/ ٣٥٥)، والقول الجلي في حل لبس النساء للحُلي، ضمن الفتح الرباني (ص٤٢٧٨).

(١) شرح مُشكل الآثار (١٢/ ٢٩٥).

(٢) أحكام القرآن (٥/ ٢٦٤).

(٣) الناسخ والمنسوخ من الحديث (ص٤٣٢).

(٤) معالم السنن (٤/ ١٣٣).

(٥) المُحلىٰ شرح المُجلىٰ (١١/ ١٤٩).

(٦) في السنن الكبير، حيث بوب: باب سياق أخبار تدل علىٰ تحريم التحلي بالذهب، قبل (حديث ٧٦٢٨)، ثم بوب بعده: باب سياق أخبار تدل علىٰ إباحته للنساء، قبل (حديث ٧٦٣٣).

(٧) التمهيد (٤/ ٢٣٦).

(٨) شرح السنة (١٢/ ٧١).

(٩) الترغيب والترهيب بعد (حديث ١١٢١).

(١٠) الميسر في شرح مصابيح السنة (٣/ ٩٨٧).

(١١) شرح مشكاة المصابيح (٩/ ٢٩١٩).

(١٢) تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومُشكلاته (٣/ ٨٣).

(١٣) شرح مصابيح السنة (٥/ ٤٦).

والملا علي القاري[١]، والشوكاني[٢]، وأبو الطيب آبادي[٣]، وغيرهم.

دفع الإشكال:

سلك أهل العلم لدفع الإشكال عن الأخبار مسلك الجمع، والنسخ، والترجيح، علىٰ النحو الآتي:

المسلك الأول: مسلك الجمع، ولهم في ذلك خمسة طُرق:

الطريق الأول: تقييد أحاديث الوعيد والمنع -كحديث أسماء بنت يزيد وأبي هريرة ﵄- بإظهار الحلية مِن الذهب والتبرُّج بها، دون مَن تزيّنت بها لزوجها وحسب.

ذكر هذا الطريق المنُذري[٤]، وتابعه في ذكره ابن القيم[٥].

ومعتمد المنذري وكذا ابن القيم في ذكر هذا الطريق: صنيع النسائي حيث ترجم علىٰ حديث عُقبة بن عامر ﵁: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ يَمْنَعُ أَهْلَهُ الْحِلْيَةَ وَالْحَرِيرَ، وَيَقُولُ: إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ حِلْيَةَ الْجَنَّةِ وَحَرِيرَهَا فَلا تَلْبَسُوهَا فِي

---

(١) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٨/ ٢٥٨).

(٢) في رسالته الموسومة بـ: «القول الجلي في حل لبس النساء للحُلي»، رقم ١٣٧ ضمن الفتح الرباني من فتاوىٰ الشوكاني (ص٤٢٥٩)، وأما الرسالة التي ذكرها أبو الطيب في عون المعبود (٦/ ٢٥١) للشوكاني والموسومة بـ: «الوشي المرقوم في تحريم التحلي بالذهب علىٰ العموم»، فظاهر العنوان الأخذ بأحاديث المنع، وقد وقفت عليها ضمن الفتح الرباني من فتاوىٰ الشوكاني (ص٤٢١٥) رسالة رقم (١٣٦)، فوجدت مضمونها المنع من التحلي بالذهب للرجال مطلقًا، فيحرم قليله وكثيره بالنسبة لهم عدا ما كان من غير جنس التحلي، كالعلاج -كما هو وراد في السؤال الموجه له عن حكم تحلي الرجال بالذهب، وهل يُخص من العموم شيء أم لا، فالمراد بالعموم فيما يتعلق بالرجال-، وأما حكم تحلي النساء بالذهب، فقد قرره في الرسالة التي تليها والتي تقدم ذكرها، وهو حله لهنّ. وانظر: نيل الأوطار (٢/ ٩٨).

(٣) عون المعبود شرح سنن أبي داود (٦/ ٢٥١-٥٢٥).

(٤) الترغيب والترهيب بعد (حديث ١١٢١).

(٥) تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومُشكلاته (٣/ ٨٥).

الدُّنْيَا» بـ : «باب الكراهية للنساء في إظهار الحُليِّ والذهب»(١).

وأيضًا استدل المُنذري بلفظ حديث عند النسائي ساقه بعد السابق في نفس الترجمة: من طريق رِبعيّ بن حِراش، عن امرأته، عن أُخْتٍ لِحُذَيْفَةَ قَالَتْ: خَطَبَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ، أَمَا لَكُنَّ فِي الْفِضَّةِ مَا تَحَلَّيْنَ بِهِ، أَمَا إِنَّهُ لَيْسَتْ مِنْكُنَّ امْرَأَةٌ تَحَلَّىٰ الذَّهَبَ فَتُظْهِرُهُ إِلا عُذِّبَتْ بِهِ»(٢).

فتعلّق المنذري ومن تابعه بلفظ الإظهار في الترجمة والحديث، وبنىٰ علىٰ ذلك التقييد المُتقدم، وهو غير لازم علىٰ كلام وصنيع النسائي خاصّة، فغاية ما فيه كراهة إظهار الذهب علىٰ العموم، بل حديث عُقبة ﷺ ظاهره في

(١) في السنن (حديث ٥١٨٠). وأخرج الحديث أيضًا: ابن حبان في صحيحه (حديث ٥٤٨٦)، والحاكم في المُستدرك (حديث ٧٦٠٨).
ثلاثتهم (النسائي، وابن حبان، والحاكم) مِن طريق عبدالله بن وهب.
وأخرجه أحمد (حديث ١٧٣١٠) مِن طريق رِشدين بن سعد.
كلاهما (ابن وهب ورِشدين) عن عمرو بن الحارث، عن أبي عُشَّانة المَعَافِرِيّ، عن عقبة، به، نحوه.
قال الحاكم: «حديث صحيح علىٰ شرط الشيخين، ولم يُخرجاه». وتعقبه الذهبي بأنه ليس علىٰ الشيخين. [مختصرُ استدرَاك الحافِظ الذّهبي (حديث ٩٢٢)].
قلتُ: وهو من جملة أحاديث المنع التي تقدم ذكر بعضها، وإسناده صحيح.
فشيخ النسائي: وهب بن بيان، ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٧٤٧٠)].
وشيخ وهب: عبدالله بن وهب، ثقة حافظ. [تقريب التهذيب (ترجمة ٣٦٩٤)].
وشيخ عبدالله: عمرو بن الحارث المصري، ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٥٠٠٤)].
وشيخ عمرو: حيّ بن يُؤمِن بن حُجَيل، أبو عُشَّانَة المَعَافِرِيّ المصريّ، ثقة، واحتج بروايته عن عقبة ﷺ: البخاري في الأدب المُفرد، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه. [تهذيب الكمال (٧/ ٤٨٦)، وتقريب التهذيب (ترجمة ١٦٠٣)].

(٢) أخرجه أبو داود (حديث ٤١٨٨)، والنسائي (حديث ٥١٨١)، والدارمي في مسنده (حديث ٢٦٨٧)، وغيرهم مِن طريق رِبْعِيّ بْنِ حِرَاشٍ، عَنِ امرأته، عَنْ أُخْتٍ لِحُذَيْفَةَ، به، نحوه. والحديث في إسناده ضعفٌ؛ لجهالة امرأة رِبعي كما ذكر ذلك ابن عبد البر في التمهيد (٤/ ٢٣٧)، والألباني في تعليقه علىٰ الترغيب والترهيب، للمنذري (١/ ٣٤٧).
ولفظ ابن عبد البر: «والعلماء علىٰ دفع هذا الخبر؛ لأن امرأة ربعي مجهولة لا تعرف بعدالة».

منع أهله منه مُطلقًا، وعليه فلا يصح عدّ هذا الطريق من طُرق أهل العلم في الجمع بين الأخبار بناء علىٰ ما استدلّ به المُنذري، ويكون النسائي كغيره من أنه قصد بالترجمة لأخبار المنع من الذهب للنساء وحسب، فقيد الإظهار جرىٰ مجرىٰ الغالب، من أنَّ الأصل في التزين بالذهب أن تُظهره لزوجها وغيره من النساء، فلا مفهوم له.

ولهذا تعقب الألباني المنذري فقال: «قلتُ: هذا باطل أيضًا؛ فإنّ حديث رِبعيّ فرّق أيضًا . . . بين الذهب والفضة، وهما في الإظهار سواء»[١].

قلتُ: والدّارمي ترجم علىٰ حديث رِبعيّ بـ : «باب في كراهية إظهار الزينة»[٢].

فلم يخص الذهب بالإظهار، بل جعله في عموم الزينة، مما يدل علىٰ أنَّ التقييد الذي ذكره المنذري إنما جرىٰ مجرىٰ الغالب عند أهل العلم، والله أعلم.

الطريق الثاني: أنَّ أحاديث الوعيد والمنع محمولة علىٰ كراهة التنزيه؛ للإسراف في الزينة، لا كراهة التحريم، بدلالة أخبار الإباحة.

ذكر هذا الطريق ابن المَلَك[٣]، والملا علي القاري، ثم تعقّبه فقال: «وأما ما قيل من أنه محمول علىٰ كراهة التنزيه، لأجل الإسراف في الزينة، فمردود؛ لأنه لا يترتب الوعيد الشديد علىٰ الكراهة التنزيهية»[٤].

قلتُ: وهذا الطريق مِن طُرق الجمع مُعتبر، ويسلكه كثير من العلماء عند التعارض، كابن جرير الطبري -كما تقدم[٥]- وغيره، بجعل أحاديث الإباحة

---

(١) في تعليقه علىٰ الترغيب والترهيب، للمنذري (١/ ٣٤٧).
(٢) في مسنده (حديث ٢٦٨٧).
(٣) شرح مصابيح السنة (٥/ ٤٦).
(٤) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٨/ ٢٥٨).
(٥) ص: (٧٤٥).

قرينة لصرف أحاديث النهي والمنع من التحريم إلىٰ الكراهة(١).

إلا أنه يبعُد الأخذ بهذا الطريق في هذا المقام؛ للوعيد الشديد في أحاديث المنع، كما تقدم في كلام الملا علي القاري، وبنحوه الشوكاني حيث قال: «وعندي أنه لا وجه لحملها علىٰ خلاف الأولىٰ مع تصريح أحاديث النهي بأن ذلك يوجب النار . . . فإن ما كان خلافَ الأولىٰ لا يوجب عذابًا كما تقرر في الأصول»(٢).

الطريق الثالث: تخصيص أحاديث الوعيد والمنع بمَن لا تُؤدي زكاة الذهب، وأما مَن أخرجت زكاة حُليّها، فلا حرج في حقّها مِن التحلي بالذهب.

اختار هذا الطريق شهاب الدين التُّورِبِشْتِي، فقال عن حديث أسماء بنت يزيد ﵂: «ويُحمل الحديث الذي يتلوه علىٰ أنَّ المراد منه ما لا يُؤدي زكاته، لِتتفق الأحاديث التي وردت في هذا الباب، فلا يضرب بعضها ببعض»(٣).

وعلَّق القول به الشوكاني إذا لم يصحَّ القول بالنسخ؛ عند عدم العلم بالتاريخ، فقال: «وبالجملة فإنَّ صحَّ النسخ كما قاله ابن عبد البر فلا إشكال، وإن لم يصح لعدم العلم بالتاريخ، فالرجوع إلىٰ هذا التأويل مُتحتم؛ لأنَّ الأحاديث المُقتضية لحلِّ الذهب للنساء لا شك أنها أرجح . . .»(٤).

وذكر هذا الطريق الخطّابي، وابن عبد البر، والبغوي، والمنذري، وابن القيم، والطيبي، وابن المَلَك، والملا علي القاري(٥).

---

(١) انظر: ص: (٢٠٠).

(٢) القول الجلي في حل لبس النساء للحُلي، ضمن الفتح الرباني (ص٤٢٧٨).

(٣) الميسر في شرح مصابيح السنة (٣/ ٩٨٧).

(٤) القول الجلي في حل لبس النساء للحُلي، ضمن الفتح الرباني (ص٤٢٦٦).

(٥) معالم السنن (٤/ ١٣٣)، والتمهيد (٤/ ٢٣٧)، وشرح السنة (١٢/ ٧١)، والترغيب والترهيب بعد =

ومما استدلّ به أصحاب هذا الطريق -كما ذكره ابن القيم والشوكاني-: حديث عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ ﭬ: أَنَّ امْرَأَةً أَتَتْ رَسُولَ اللهِ ﷺ، وَمَعَهَا ابْنَةٌ لَهَا، وَفِي يَدِ ابْنَتِهَا مَسَكَتَانِ[١] غَلِيظَتَانِ مِنْ ذَهَبٍ، فَقَالَ لَهَا: «أَتُعْطِينَ زَكَاةَ هَذَا» قَالَتْ: لا. قَالَ: «أَيَسُرُّكِ أَنْ يُسَوِّرَكِ اللهُ بِهِمَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ سِوَارَيْنِ مِنْ نَارٍ؟». قَالَ: فَخَلَعَتْهُمَا فَأَلْقَتْهُمَا إِلَىٰ النَّبِيِّ ﷺ، وَقَالَتْ: هُمَا لِلهِ وَلِرَسُولِهِ[٢].

= (حديث ١١٢١)، وتهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومُشكلاته (٣/ ٨٤)، وشرح مشكاة المصابيح، للطيبي (٩/ ٢٩١٩)، وشرح مصابيح السنة، لابن المَلَك (٥/ ٤٦)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٨/ ٢٥٨).

(١) قوله: «مَسَكَتَان»: المَسَكةُ بالتحريك: السوارُ من الذَّبْلِ -وهي قُرون الأوعال. وقيل: جلودُ دابة بحرية أو برية تُتخذُ منها الأسورَةُ والأمشَاطُ-. [انظر: النهاية في غريب الحديث (٨/ ٣٩٣٩)، مادة (مسك) وتاج العروس (٢٧/ ٣٣٢) (٩/ ٢٩)].

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (حديث ٧١٨٦) من طريق المُثنىٰ بن الصباح.
وابن أبي شيبة في المصنف (حديث ١٠٤٤١)، وأحمد (حديث ٦٦٦٧، ٦٩٠١، ٦٩٣٩)، والدارقطني في السنن (حديث ١٩٦١) من طريق الحجاج بن أرطاة.
وأبو داود (حديث ١٥٥٦)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٢٤٦٤)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٧٦٢٤) من طريق خالد بن الحارث، عن حسين المُعلّم -واللفظ له-.
والترمذي (حديث ٦٣٨) من طريق ابن لهيعة.
أربعتهم (المثنىٰ، والحجاج، وحسين، وابن لهيعة) عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، به، نحوه -إلا أن لفظ المُثنىٰ وابن لهيعة وحجاج يختلف ففيه: أن امرأتين من أهل اليمن دون ذكر البنت، وكان جوابهما للنبي ﷺ: لا، فقال لهما: «فأديا زكاته»-.
فهذا الحديث رواه ثلاثة من الضعفاء عن عمرو، وهم: المُثنّىٰ، والحجاج، وابن لَهيعة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٦٤٧١، ١١١٩، ٣٥٦٣)].
وتابعهم من الثقات: حسين بن ذَكوان المُعلّم، وهو ثقة. [انظر: سير أعلام النبلاء (٦/ ٣٤٦)، وتنقيح التحقيق (٣/ ٧٦)، والبدر المنير (١٤/ ٢٢٧)، تقريب التهذيب (ترجمة ١٣٢٠)].
إلا أنه اختلف في الحديث علىٰ حسين المُعلّم، تقدم الوجه الأول عنه كما رواه المثنّىٰ ومن تابعه من طريق خالد بن الحارث.
والوجه الثاني عن حسين: رواه المُعتمر بن سُليمان، عن حسين بن ذَكوان، عن عمرو بن شعيب، نحوه، مرسلًا. =

. . . .

= أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٢٤٦٥) عن محمد بن عبد الأعلىٰ، عن المعتمر، به، نحوه.

إلا أنَّ الإمام النسائي رجح الوجه الثاني، حيث قال بعده: «خالد بن الحارث أثبت عندنا من المُعتمر، وحديث المُعتَمر أولىٰ بالصواب، والله أعلم».

قلتُ: وخالد بن الحارث قد تُوبع علىٰ الوجه الأول من محمد بن أبي عَدي، وحماد بن أسامة.

أخرجه أبو عُبيد في الأموال (حديث ١١٧٤) عن ابن أبي عدي، به مرفوعًا، نحوه.

وأخرجه الدارقطني في السنن (حديث ١٩٨٢)، والبيهقي في معرفة السنن والآثار (حديث ٨٢٩١) من طريق الحسين بن إسماعيل، عن يوسف بن موسىٰ، عن أبي أُسامة، عن حسين بن ذَكوان، به مرفوعًا، نحوه.

قلت: وأسانيد هاتين المتابعتين صحيحة إلىٰ حُسين المُعلّم.

فشيخ أبي عُبيد: محمد بن إبراهيم بن أبي عدي، ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٥٦٩٧)].

وشيخ الدارقطني: الحسين بن إسماعيل الضبي المُحاملي، قال فيه الدارقطني: «كَانَ فاضلا نبيلًا، مقدمًا في العلم والفقه والحديث ثبتًا فيه، محمودًا في أموره كلها». [تاريخ مدينة السلام (٨/ ٥٣٩)].

وشيخ الحسين: يوسف بن موسىٰ القطان، ثقة. [تحرير تقريب التهذيب (ترجمة ٧٨٨٧)].

وشيخ يوسف: حماد بن أُسامة القُرشي، ثقة ثبت ربما دلس، وكان بأخرة يُحدث من كتب غيره، وروىٰ له الجماعة. قاله ابن حجر. [تقريب التهذيب (ترجمة ١٤٨٧)].

وشيخ محمد بن أبي عَدي، وحماد بن أسامة: حسين بن ذَكوان المُعلّم.

فبهاتين المتابعتين يقوىٰ الوجه الأول عن حُسين، إلا أنَّ الإمام النسائي رجح الوجه الثاني -المرسل- حين قال: (وحديث المُعتَمر أولىٰ بالصواب).

وأيضًا فالترمذي ضعّف حديث عمرو بن شعيب، حيث قال: «وهذا حديث قد رواه المثنىٰ بن الصباح، عن عمرو بن شعيب نحو هذا.

والمثنىٰ بن الصباح وابن لهيعة يضعفان في الحديث، ولا يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء».

وقال قبل ذكر الحديث: «وقد روي عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، عن النبي ﷺ أنه رأىٰ في الحلي زكاة. وفي إسناد هذا الحديث مقال».

وقال الدارقطني لما أخرج الحديث من طريق حجاج في السنن: «حجاج: هو ابن أرطاة، لا يُحتج به».

وقال البيهقي: «وهذا يتفرد به عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده».

قلتُ: فالأئمة المُتقدمون علىٰ تضعيف حديث عمرو هذا، وتعليل الوجه المرفوع، وترجيح الوجه المُرسل. =

. . . .

= وأما المُتأخرون علىٰ خلاف ذلك، وتصحيح حديث عمرو بن شعيب.
فالزيلعي في نصب الراية (٢/ ٣٦٩-٣٧١) حكىٰ تصحيح ابن القطان لإسناد الحديث -من طريق حُسين المُعلّم عند أبي داود-، ونقل عن المنذري قوله في إسناد أبي داود: «إسناده لا مقال فيه . . . وهذا إسناد تقوم به الحجة إن شاء الله تعالىٰ».
ونقل أيضًا عن المنذري توجيهه لكلام الترمذي: «لعل الترمذي قصد الطريقين اللذين ذكرهما، وإلا فطريق أبي داود لا مقال فيه». وبنحوه عن ابن القطان. [بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام (٥/ ٣٦٥-٣٦٦)].
وأجاب ابن حجر عن تعليل النسائي، فقال: «أبدىٰ لَهُ النسَائي علة غير قادحة»، وقال مُتعقبًا الترمذي: «وغفل عن طريق خالد بن الحارث». [الدراية في تخريج أحاديث الهداية (١/ ٢٥٨-٢٥٩)].
وصحح الحديث أيضًا ابن الملقن. [البدر المنير (١٤/ ٢٢٦)].
والأقرب -والله تعالىٰ أعلم- الأخذ بكلام المُتقدمين، إذ هم أثبت في هذا الشأن.
ثم إنَّ الحديث اختُلِف فيه عن عمرو بن شعيب، رفعًا وإرسالًا -كما في الوجه الثاني عن حسين، عن عمرو-، ومع ذلك فقد تفرّد به عمرو بن شُعيب، قال أبو عُبيد في الأموال: (٢/ ١٠٦): «فأما الحديث المرفوع الذي ذكرناه أول هذا الباب، حين قال لليمانية ذات المسكتين من ذهب: «أتعطين زكاته؟» فإن هذا الحديث لا نعلمه يُروىٰ إلا من وجه واحد، بإسناد قد تكلم الناسُ فيه قديمًا وحديثًا. فإن كان الأمرُ علىٰ ما رُوي، وكان عن رسول الله ﷺ محفوظًا، فقد يحتمل معناه . . .».
وعمرو بن شعيب تقدم الكلام عنه (ص٦٠٨)، وكان مما تقدم نقله: كلام يعقوب بن شيبة أنه قال: «ما رأيت أحدًا من أصحابنا ممن ينظر في الحديث وينتقي الرجال يقول في عمرو بن شعيب شيئًا، وحديثُه عندهم صحيح، وهو ثقةٌ ثبت، والأحاديث التي أنكروا من حديثه إنما هي لقوم ضعفاء رووها عنه، وما روىٰ عنه الثقات فصحيح».
وقال أبو زُرعة: «وعامة المناكير تروىٰ عنه إنما هي عن المثنىٰ بن الصبّاح، وابن لهيعة، والضعفاء، وهو ثقة في نفسه . . .».
وهنا الوجه المرفوع جاء عن الضعفاء عنه؛ كالمثنىٰ بن الصبّاح، وابن لَهيعة، وحجاج بن أرطاة، نعم تابعهم من الثقات حسين بن ذَكوان، إلا أنه اختُلِف عنه، ورجح الوجه المُرسل عنه النسائي، وهذا يُوهن رواية المثنىٰ ومن تابعه.
وعليه فالأقرب ضعف الحديث؛ لما اشتمل عليه من علل، كالاختلاف، والتفرد، والكلام في رجال إسناده، والله تعالىٰ أعلم.

وقد تُعقِّب هذا الطريق -فيما نقله الطِّيبي علىٰ حديث أبي هريرة رضي الله عنه[١]- بأنه: «لو كان هذا الوعيد للامتناع عن أداء الزكاة، لما خص النبي ﷺ الذهب بالذكر، ولا رخص في الفضة؛ حيث قال: «ولكن عليكم بالفضة والعبوا بها»؛ إذ لا فرق في وجوب الزكاة بين الذهب والفضة، والحديثان يناديان بالفرق بينهما».

وقد أجاب الطّيبي عن هذا الإيراد فقال: «ويمكن أن يجاب عنه بأن الحلي الذي يصاغ من الذهب، إذا أريد أن يصاغ من الفضة، كان حجمه مثل حجمه، ووزنه أقل من وزنه بقريب من نصفه. فالذهب يبلغ مبلغ النصاب بخلاف الفضة»[٢]. فالمعنىٰ أنه يستقيم تخصيص الذهب في هذه الأخبار بالزكاة من هذا الوجه.

وتعقب الملا علي القاري الإيراد والجواب -بعد نقلهما- فقال: «وما قالوه كلهم إنما يستقيم علىٰ مقتضىٰ مذهبنا[٣] من وجوب الزكاة في الحلي دون مذهبهم، حيث لا زكاة في الحلي عندهم»[٤].

قلتُ: ومما يدلّ علىٰ صحّة الإيراد الذي نقله الطِّيبي، وبُعد جوابه عنه: أنَّه في حديث أبي هريرة رضي الله عنه الذي ذكره في الإيراد، أطلق التحلي بالفضة مما قد يبلغ النصاب، ولهذا قال الشوكاني -عند حديث أبي هريرة رضي الله عنه[٥]-: «فيدخلُ في ذلك التحلّي بها بكل نوع من أنواع الحلية، ولبسُها علىٰ كل هيئة

---

(١) تقدم تخريجه في أول المطلب ص: (٧٧٢).

(٢) شرح مشكاة المصابيح (٩/ ٢٩١٩).

(٣) يريد مذهب الأحناف، وهو رواية عند الشافعية.

وهم في وجوب الزكاة في الحلي -أي المُستعمل- علىٰ خلاف الجمهور من المالكية، والشافعية -في رواية-، والحنابلة، من عدم وجوبها فيه. [انظر: المغني، لابن قدامة (٤/ ٢٢٠)، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٨/ ١١٣-١١٤)].

(٤) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٨/ ٢٥٨).

(٥) تقدم تخريجه في أول المطلب ص: (٧٧٢).

من هيئات اللُّبس»[١].

ومما يدل أيضًا علىٰ أنَّ المنع من الذهب ليس لأجل الزكاة: أنه في حديث أسماء بنت يزيد رضي الله عنها أرشدها ﷺ للفضة بما قد يبلغ نصابًا، حيث قالت: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، إِنَّهُنَّ إِذَا لَمْ يَتَحَلَّيْنَ صَلِفْنَ عِنْدَ أَزْوَاجِهِنَّ، فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَقَالَ: «أَمَا تَسْتَطِيعُ إِحْدَاكُنَّ أَنْ تَجْعَلَ طَوْقًا مِنْ فِضَّةٍ، وَجُمَانَةً مِنْ فِضَّةٍ، ثُمَّ تُخَلِّقَهُ بِزَعْفَرَانٍ، فَيَكُونُ كَأَنَّهُ مِنْ ذَهَبٍ، فَإِنَّ مَنْ تَحَلَّىٰ وَزْنَ عَيْنِ جَرَادَةٍ مِنْ ذَهَبٍ -أَوْ خَرْ بَصِيصَةٍ- كُوِيَ بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[٢].

كما أنَّ ابن عبد البر ذكر هذا الطريق، واستبعده، فقال: «وقد تأوَّله بعض مَن يرىٰ الزكاةَ في الحلي، مِن أجل منع الزكاة منه إن مُنعت. ولو كان ذلك لذُكر، وهو تأويلٌ بعيد»[٣].

قلتُ: وهو كما قال، فلو كان الوعيد والمنع الوارد في الأحاديث لأجل الزكاة لذُكر، ثم إنَّ حديث عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما في سياق خاص، وأحاديث الوعيد والمنع مطلقة وفي سياق آخر، فيبعُد أن يُحيل النبي ﷺ في أحاديث الوعيد والمنع، علىٰ واقعة وقعت، في مثل هذا الحكم العام، مما يتعلّق بعموم المسلمين، دون بيان واضح، والله تعالىٰ أعلم.

وأيضًا فقد تقدم عند تخريج حديث عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما مِن طريق عمرو بن شعيب أنه لا يثبت عن النبي عليه السلام[٤]، وبهذا يضعف الأخذ بهذا الطريق، والله أعلم.

الطريق الرابع: تخصيص أحاديث الوعيد والمنع بما كان مِن غليظ الذهب، أو كان مُبالغًا فيه؛ لأنّه مظنّة الفخر والخُيلاء، وما عداه فعلىٰ الإباحة.

---

(١) الوشي المرقوم في تحريم التحلي بالذهب علىٰ العموم، ضمن الفتح الرباني (ص٤٢٤٣).

(٢) تقدم تخريجه ص: (٧٦٩).

(٣) التمهيد (٤/ ٢٣٧).

(٤) ص: (٧٨٧).

ذكر هذا الطريق المُنذري احتمالًا ثم استبعده، فقال: «الرابع مِن الاحتمالات: أنه إنما منع منه في حديث الأسْورة والفتخات لِما رأىٰ مِن غِلظة، فإنه مظنّة الفخر والخُيلاء، وبقية الأحاديث محمولة علىٰ هذا. وفي هذا الاحتمال شيء، ويدلُّ عليه ما رواه النسائي عن عبدالله ابن عمر رضي الله عنهما، أنَّ رسول الله ﷺ: «نهىٰ عن لُبْس الذهب إلا مُقطَّعًا»[1] . . .»[2].

قلتُ: ووجه استبعاده كما بيّنه الألباني: أنَّ الحديث دلَّ علىٰ إباحة الذهب المقطع إباحة مُطلقة، وهو أيضًا مظنّة الفخر والخيلاء، فلو كانت العلة المذكورة هي المظنّة، لم يكن ثمَّة فرقٌ بين المُقطع وغير المُقطّع من الذهب[3].

وقد أشار الخطابي إلىٰ نحو هذا الطريق، حيث علّق علىٰ حديث معاوية رضي الله عنه في النهي عن الذهب إلا مُقطعًا، وفسّر المقطع باليسير، وحمل النهي علىٰ الكثير الذي هو عادة أهل السرف وزينة أهل الخيلاء والكِبر.

ثم قال الخطابي -بعد كلامه عن ضابط اليسير والكثير من الذهب-: «وليس جنس الذهب بمحرّم عليهنّ، كما حرم علىٰ الرجال قليله وكثيره»[4].

قلتُ: وما ذكره الألباني من إيراد علىٰ هذا التخصيص يُقوي ردّه، وأيضًا فإنَّ أحاديث المنع والوعيد جاءت عامة فيما كان من غليظ الذهب وغيره؛ كما تقدم في حديث أسماء رضي الله عنها: «فَإِنَّ مَنْ تَحَلَّىٰ وَزْنَ عَيْنِ جَرَادَةٍ مِنْ ذَهَبٍ -أَوْ خَرْ بَصِيصَةٍ- كُوِيَ بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[5]، فلا نقول بتخصيص نوعٍ من عموم المنع إلا بدليل بيّن.

---

(١) سيأتي تخريجه قريبًا ص: (٧٩٣).

(٢) الترغيب والترهيب بعد (حديث ١١٢٢).

(٣) الترغيب والترهيب بعد (حديث ١١٢٢)، تعليق الألباني في حاشية الكتاب بتحقيق/ مشهور آل سلمان، نشر مكتبة المعارف، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٤هـ.

(٤) معالم السنن (٤/ ١٣٤).

(٥) ص: (٧٦٩).

الطريق الخامس: تخصيص أحاديث الوعيد والمنع بنوع من الذهب، وهو الذهب المُحلَّق، كالخاتم، والسوار، والطوق، والحلقة، فيحرم ذلك علىٰ الجميع من النساء والرجال، والذي يُباح للنساء إنما هو الذهب المُقطع، كالأزرار، والأمشاط، ونحو ذلك من زينة النساء.

هذا اختيار الألباني، وقد تفرّد به، واستدلَّ له ونصره في رسالته: «آداب الزِّفاف في السنة المُطهّرة»[(١)].

فمما استدلَّ به علىٰ ذلك: أنَّ أحاديث الوعيد والمنع إنما جاءت بالنص علىٰ أنواع من الذهب المُحلَّق، من الخاتم والطوق والسوار، فدلَّ ذلك علىٰ أنها المرادة بالمنع، لا عموم الذهب للنساء.

كما عضد هذا المعنىٰ بحديث معاوية بن أبي سفيان بـ: «نَهَىٰ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ لُبْسِ الذَّهَبِ إلا مُقَطَّعًا»[(٢)]، حيث جعله خاصًّا بالنساء، فما

---

(١) ص: (٢٢٢-٢٦٨)، وانظر: السلسلة الصحيحة (حديث ١٨٦٥).

(٢) أخرجه الطيالسي (حديث ١٠٥٥)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٨٩٣٨)، والطبراني (حديث ١٩/ ٨٢٧) من طريق هشام -ضمن حديث طويل-.
وعبد الرزاق في الجامع (حديث ٢٠٨٤٠)، وأحمد (حديث ١٦٨٦٤)، والطبراني (حديث ١٩/ ٨٢٤) من طريق معمر -عند الطبراني بدون موضع الشاهد: وهو النهي عن لبس الذهب إلا مقطعًا-.
وعفان كما في جزء من حديثه (حديث ٩٣)، وأحمد (حديث ١٦٨٣٣)، وعبدُ بن حُميد (حديث ٤١٩)، والطبراني (حديث ١٩/ ٨٢٥) من طريق همام بن يحيىٰ -عند عبد بن حُميد والطبراني بدون موضع الشاهد-.
وأحمد (حديث ١٦٩٠٩)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٩٥٨٧)، والطبراني (حديث ١٩/ ٨٢٦) من طريق سعيد بن أبي عَروبة -عند الطبراني بدون موضع الشاهد-.
وأبو داود (حديث ١٧٨٨) من طريق حماد بن سلمة -بدون موضع الشاهد-.
والطبراني (حديث ١٩/ ٨٢٨) من طريق محمد بن عبيد الله العَرزَمي.
ستتهم (هشام، ومعمر، وهمام، وسعيد، وحماد، ومحمد) عن قتادة، عن أبي شيخ الهُنَائي، عن معاوية ﷺ، به، نحوه.
وخالف قتادة: يحيىٰ بن أبي كثير -في ذكر شيخ يحيىٰ، وشيخ أبي شيخ الهُنَائي-، علىٰ اختلاف من أصحابه عليه فيه، كما قال النسائي في السنن الكبرىٰ، وذكر هذا الاختلاف، ثم قال بعد (حديث =

كان من الذهب مُقطّعًا، كالأزرار ونحوها، مُباح للنساء التزيّن به.

= ٩٥٩٤): «قتادة أحفظ من يحيىٰ بن أبي كثير، وحديثه أولىٰ بالصواب، والله أعلم».
كما أن قتادة قد تُوبع من: مَطَر، وبَيهَس بن فَهدَان.
فأما المتابعة الأولىٰ:
أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٩٥٨٨) من طريق أسباط، عن مغيرة، عن مَطَر، عن أبي شيخ، به، نحوه.
وأما المتابعة الثانية:
أخرجه أحمد (حديث ١٦٩٠١) من طريق وكيع.
والنسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٩٥٩٥) من طريق النضر بن شُمَيل.
والطبراني (حديث ٨٢٩/١٩) من طريق عثمان بن عمر.
ثلاثتهم: (وكيع، والنضر، وعثمان) عن بَيهَس بن فهدان، عن أبي شيخ الهُنائي، عن معاوية ﷺ، به، نحوه مختصرًا.
وخالف وكيعًا، والنضر، وعثمان: علي بن غُراب.
أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٩٥٩٦) من طريق علي بن غُراب، عن بيهس، عن أبي شيخ، عن ابن عمر ﷺ، به، نحوه.
قال النسائي بعده: «وحديث النضر بن شُميل أشبه بالصواب، والله أعلم».
قال الدارقطني في العلل (مسألة ١٢٢٥) بعد ذكره للاختلاف في هذا الحديث: «واضطرب يحيىٰ بن أبي كثير فيه، والقول عندنا قول قتادة وبَيهَس بن فَهدَان، والله أعلم».
قلتُ: والحديث بهذا الإسناد صحيح، فشيخ الطيالسي: هشام بن أبي عبدالله الدَّسْتُوَائي، ثقة ثبت -من أثبت الناس في قتادة-.
وقد تابعه جُلة من أثبت الناس في قتادة أيضًا: كسعيد بن أبي عَروبة، ثم همام، وحماد بن سلمة -والطرق إليهم صحيحة، فطريق أحمد شيخه غُندَر لكنه سمع من سعيد في الاختلاط، وطريق الطبراني فيه يزيد بن زُرَيع، وقد سمع من سعيد قبل اختلاطه، ثم إن سعيد بن أبي عَروبة قد تُوبع-.
وقتادة بن دعامة ثقة ثبت، وقد وُصف بالتدليس، ولم يُصرح بالسماع، إلا أنه قد تُوبع من بَيهَس بن فَهدان، وهو ثقة -وطريق أحمد إليه صحيح-، وتوبع أيضًا من مَطَر بن طَهمَان الوراق، قال ابن حجر: «صدوق كثير الخطأ، وحديثه عن عطاء ضعيف». ثم إنَّ تدليس قتادة رجح أ.د. عادل الزُرقي ضمن دراسة مروياته في علل الدارقطني (ص١٠١) -في المكتبة الشاملة- أنَّ الأصح أنه ممن احتمل الأئمة عنعنتهم وتدليسهم، كالطبقة الثانية عند ابن حجر، بخلاف ما صنعه ابن حجر حيث جعله في الطبقة الثالثة، فيمن يشترط الأئمة تصريحهم بالسماع.
وشيخ قتادة: أبو شَيخ الهُنَائي حيوان -وقيل: بالمعجمة خَيوَانَ- بن خالد، مشهور بكنيته، ثقة. =

. . . .

= قال أحمد بن حنبل: «وأبو شيخ الهنائي غزا في زمن عمر مع عثمان بن أبي العاص واسمه حيوان بن خالد».

واحتج بروايته عن معاوية ﷺ أبو داود والنسائي.

[انظر: العلل ومعرفة الرجال (ترجمة ٤٦٥)، وتهذيب الكمال (٣٣/ ٤١١)، وشرح علل الترمذي، لابن رجب (٢/ ٥٠٣)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٧٢٩٩، ٤٦٢٥، ٥٧٨٧، ٦٩٤٣، ٥٥١٨، ٨١٦٦، ٧٩٢، ٦٦٩٩)، وتعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، لابن حجر -المرتبة الثالثة- (ترجمة ٩٢) وص: (٦٢-٦٣)، والكواكب النيرات، لابن الكيال (ص١٩٥)].

وقد تابع أبا شيخ الهُنائي: أبو قلابة.

أخرجه أحمد (حديث ١٦٨٤٤)، وأبو داود (حديث ٤١٩٠)، والبيهقي في السنن الكبير (حديث ٦١٨٩)، والطبراني (حديث ١٩/ ٨٣٨) من طريق إسماعيل بن عُلَية، عن خالد الحذاء، عن ميمون القَناد، عن أبي قلابة، عن معاوية، به، نحوه مختصرًا.

وخالف إسماعيل: سفيان بن حبيب، فرواه عن خالد، وأسقط ميمون القَناد.

أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (حديث ٩٥٨٥)، والطبراني (حديث ١٩/ ٨٣٧) من طريق سفيان بن حبيب، عن خالد، عن أبي قلابة، به، نحوه.

قال النسائي بعده: «خالفه عبد الوهاب الثقفي، رواه عن خالد، عن ميمون، عن أبي قلابة».

ثم ساقه بإسناده (حديث ٩٥٨٦).

قلتُ: والوجه الأول أرجح، فسفيان وإن كان ثقة، إلا أن ابن عُلية أثبت منه، واحتج بروايته عن خالد الشيخان.

وأيضًا تابع إسماعيل: عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي -وهو ثقة-، بخلاف سفيان حيث لم يُتابع.

[انظر: تهذيب الكمال (٣/ ٢٣) (١١/ ١٣٧)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٢٤٣٦، ٤١٦، ٤٢٦١)].

وهذه المُتابعة في إسنادها انقطاع، من جهتين:

الأولىٰ: من جهة ميمون، فإن روايته عن أبي قلابة مرسلة، كما ذكر ذلك البخاري. [التاريخ الكبير (ترجمة ١٤٦٠)].

والثانية: من جهة أبي قلابة، فإنه لم يسمع من معاوية ﷺ.

جاء في نسخة من سنن أبي داود: قال أبو داود: «أبو قلابة لم يسمع من معاوية شيئًا». وفي أخرىٰ: «أبو قلابة لم يلق معاوية».

وقال أبو حاتم: «أبو قلابة لم يسمع من معاوية بن أبي سفيان». [المراسيل، لابن أبي حاتم (ترجمة ٣٩٢)]. =

قلتُ: وهذا القول الذي ذهب إليه الألباني لم يُسبق إليه، وهو محجوج بالإجماع الذي اجتهد في نفيه، فلم يُصب؛ حيث قد نصَّ علىٰ الإجماع كثير من أهل العلم، ودلّ عليه مذهب عامة العلماء في إباحة التحلي بالذهب للنساء في الجملة.

فممن حكىٰ الإجماع علىٰ إباحة التحلّي بالذهب للنساء علىٰ سبيل الإطلاق: البيهقي، وابن عبد البر، وإلكيَا الهرَّاسيّ(١)، والنووي، وابن تيمية، وابن المُلقن، وابن حجر، والشوكاني، وغيرهم(٢).

قال ابن حجر -عن خاتم الذهب-: «فقد نُقل الإجماع علىٰ إباحته للنساء». ولم يتعقبه، بل استدلّ له بحديث عائشة ﵂ المُتقدم(٣)، فيما أُهدي للنبي ﷺ من الحلية من النجاشي(٤).

واتّفقت المذاهب الفقهية الأربعة علىٰ إباحة التحلّي بالذهب للنساء(٥).

= وفيها علّة أخرىٰ: قال الإمام أحمد فيما رواه عنه ابنه صالح: «ميمون القناد قد روىٰ هذا الحديث، وليس بمعروف». [الجرح والتعديل (٨/ ١/ ٢٣٦)]. وقال المزي -مشيرًا لحديث معاوية ﵁ هنا-: «وأظن هذا الحديث هو الذي أشار إليه أحمد بن حنبل». [تهذيب الكمال (٢٩/ ٢٣٥)].

وبالجملة فالمعول عليه في هذا الحديث طريق قتادة، والمتابعات المتقدمة له، وقد احتج بالحديث الإمام أحمد، وشيخ الإسلام ابن تيمية. [انظر: شرح العمدة، لابن تيمية (٢/ ٣١٠)، ومجموع الفتاوىٰ (٢١/ ٨٧)].

(١) هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبريّ الهرّاسيّ، العلاّمة، شيخ الشافعية، ومدرس النِّظاميّة، وكانوا يُلقبونه بشمس الإسلام. مات سنة ٥٠٤هـ، وله ٥٣ سنة. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٩/ ٣٥٠)].

(٢) السنن الكبير، للبيهقي بعد (حديث ٧٦٣٦)، والآداب، له بعد (حديث ٧٣٠)، والتمهيد (٤/ ٢٣٦)، (٢٢/ ٢٠٢)، وأحكام القرآن، للهراسي (٣، ٤/ ٣٦٩)، وشرح صحيح مسلم، للنووي (٥/ ١٤/ ٧٥)، والمجموع شرح المهذب (٤/ ٣٢٧-٣٢٨)، ومجموع الفتاوىٰ (٢٥/ ٦٤)، والإعلام بفوائد عمدة الأحكام، لابن الملقن (١٠/ ٢٥٤)، وفتح الباري (١٣/ ٣٥٥)، والقول الجلي في حل لبس النساء للحُلي، ضمن الفتح الرباني (ص٤٢٧٨).

(٣) ص: (٧٨٠).

(٤) فتح الباري (١٣/ ٣٥٥).

(٥) انظر: مذهب الحنفية: الآثار، لمحمد بن الحسن الشيباني (٢/ ٧٢٣-٧٢٥)، وشرح مختصر =

والخلاف المحكي في المسألة إنما هو عن أبي هريرة ﷺ -بحسب ما وقفتُ عليه-، وهو الذي اعترض به الألباني علىٰ الإجماع، وأيضًا استدل بقصّة مروية عن عمر بن عبد العزيز:

أولًا: ذكر مذهب أبي هريرة ﷺ.

ممن ذكره البغوي، فحينما ذكر المسألة قال: «ولبس خاتم الذهب حرام علىٰ الرجال، فأما النساء فمباح لهن لبسُه، والتحلي بالذهب عند الأكثرين . . . وكره ذلك قوم، لما رُوي عن أسماء بنت يزيد بن السكن . . . ورویٰ ابن سيرين أن أبا هريرة كان يقول لابنته: لا تلبسي الذهب، فإني أخاف عليك اللهب(١). والأكثرون علىٰ إباحته للنساء»(٢).

فنجد أنَّ أهل العلم؛ كابن حزم، والبغوي، والقرطبي، وغيرهم إنما ذكروا هذا الأثر عن أبي هريرة ﷺ في المنع من الذهب مُطلقًا -كما دل عليه حديث أسماء ﷺ وغيره من الأخبار- دون التفصيل الذي ذكره الألباني، كما زاد ابن حزم وابن مفلح أنه حُكي عن الحسن البصري كراهة الذهب للنساء(٣).

= الطحاوي، للجصاص (٨/ ٥٤١)، وحاشية ابن عابدين (٩/ ٥٠٧). ومذهب المالكية: المدونة (١/ ٢/ ٥)، والتبصرة، للخمي (٢/ ٨٧٠)، والذخيرة (٣/ ٥٠). ومذهب الشافعية: نهاية المطلب في دراية المذهب (٣/ ٢٨٣)، والعزيز في شرح الوجيز (٤/ ٢٥٧). ومذهب الحنابلة: الشرح الكبير (٧/ ٤٦)، والفروع (٤/ ١٦٠)، والآداب الشرعية (٤/ ١٥١).

(١) أخرجه عبد الرزاق في الجامع (حديث ٢٠٨٤٨) عن معمر، عن ابن طاووس، عن أبيه، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه.
وعبد الرزاق في الجامع (حديث ٢٠٨٥١) عن معمر، عن أيوب، عن ابن سيرين، عن أبي هريرة ﷺ، به، نحوه.
وابن سعد في الطبقات الكبير (٥/ ٢٤٥)، وأبو نُعيم في الحلية (١/ ٣٨٠)، والبيهقي في شعب الإيمان (حديث ١٠٢٠٩) من طرق متعددة.
وهو كما قال الذهبي في السير (٢/ ٦٢٩): «هذا صحيح عن أبي هريرة».

(٢) شرح السنة (١٢/ ٧٠-٧١).

(٣) انظر: المُحلىٰ شرح المُجلىٰ (١١/ ١٤٩)، وشرح السنة (١٢/ ٧١)، والجامع لأحكام القرآن (١٩/ ٢٠)، والآداب الشرعية (٤/ ١٥٢).

ثانيًا: ذكر قصة عمر بن عبد العزيز:

استدلَّ الألباني بقصة محتملة وقعت لعمر بن عبد العزيز، فهم منها تحريم الذهب علىٰ النساء، ليعترض بها علىٰ الإجماع المحكي في إباحته لهنّ مُطلقًا، والقصة ذكرها ابن عبد الحكم في سيرة عمر بن عبد العزيز، وفيها: «وَبعثت إِلَيْهِ ابْنَته بلؤلؤة وَقَالَت لَهُ: إِن رَأَيْت أَن تبْعَث إِلَيّ بأخت لَهَا حَتَّىٰ أجعلها فِي أُذُنِي؟ فَأرْسل إِلَيْهَا بجَمْرَتَيْن ثمَّ قَالَ لَهَا: إِن اسْتَطَعْت أَن تجعلي هَاتين الْجَمْرَتَيْن فِي أذنيك، إِلَيْك بأخت لَهَا»[1].

وكما ترىٰ الذي بعثت به ليس من الذهب، ولكن ذهب الألباني[2] إلىٰ أن اللؤلؤة الظاهر أنها كانت محلاة بالذهب؛ لأنها لا تقوم بنفسها، ولا تُحلّىٰ عادة إلا بها، بدلالة لفظة: «الجمرتين»؛ فإنها وردت في بعض أحاديث الوعيد والمنع المُتقدمة.

قلتُ: وهذا خلاف الظاهر من اللفظ، وتأويل يفتقر إلىٰ دليل بيّن.

وبهذين القولين نقض: الإجماع.

وكلامه: في نقض الإجماع بهذا مردود؛ لأمور:

أولًا: أنَّ قول أبي هريرة ﷺ إنما هو في سياق المنع من الذهب مُطلقًا، دون التفصيل الذي ذكره الألباني، وهو متفق مع أحاديث المنع والوعيد المُتقدمة، فالجواب عنه بمثل الجواب عنها.

ولهذا قال عنه الذهبي: «وكأنه كان يذهب إلىٰ تحريم الذهب علىٰ النساء أيضًا. أو أنَّ المرأة إذا كانت تختالُ في لبس الذهب، وتفخر، فإنه يحرم، كما فيمن جرَّ ثوبه خُيلاء»[3].

---

(١) سيرة عمر بن عبد العزيز علىٰ ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه (ص١٣٨).

(٢) آداب الزفاف (ص٢٤٥-٢٤٦).

(٣) سير أعلام النبلاء (٢/ ٦٢٩).

فعلىٰ الاحتمال الأول: يكون أخذ بأحاديث المنع، وهي مقابلة بأحاديث الإباحة، ويُجاب عن ذلك بما في المسالك المذكورة؛ من الجمع -بأحد طرقه المعتبرة- أو النسخ أو الترجيح. وأما الاحتمال الثاني، وهو أنَّ مراده بالمنع مما يكون فيه إسراف، فيُجاب عنه بما تقدم في الطريق الرابع[1].

ثانيًا: أنَّ قصة عمر بن عبد العزيز، تقدم رد الاستدلال بها.

ثالثًا: قول الحسن لم أقف عليه مُسندًا، لكن إن صحّ عنه، فيُقال فيه كما تقدم عند قول أبي هريرة ﵁.

وبهذا يسلم الإجماع، ولو فُرض أنَّ الخلاف وُجد من غير أبي هريرة ﵁ والحسن، فهو خلاف قديم، ثم استقرَّ الإجماع بعده[2] علىٰ إباحة التحلي بالذهب للنساء.

ومما يدل علىٰ أنَّ عامة أهل العلم علىٰ إباحة تحلّي النساء بالذهب مُطلقًا، الآتي:

قال أبو بكر الجصَّاص -عند قوله تعالىٰ: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: ١٨] بعد ذكره لبعض أحاديث الوعيد والمنع-: «الأخبار الواردة في إباحته للنساء عن النبي ﷺ والصحابة أظهر وأشهر من أخبار الحظر، ودلالة الآية أيضًا ظاهرة في إباحته للنساء، وقد استفاض لبس الحلي للنساء منذ لدن النبي ﷺ والصحابة إلىٰ يومنا هذا من غير نكير من أحد عليهن، ومثل ذلك لا يعترض عليه بأخبار الآحاد»[3].

---

(١) ص: (٧٩١).

(٢) وهذا النوع من الإجماعات، إجماع صحيح، كما هو مُقرر في كتب الأصول. [انظر: المستصفىٰ، للغزالي (١/ ٤٩٨)، وشرح مختصر الروضة، للطوفي (٣/ ٩٧)، والإجماع، د. يعقوب الباحسين (ص٣٤٣-٣٤٦)].

(٣) أحكام القرآن (٥/ ٢٦٥).

وقد صحَّ عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه إباحة الذهب للنساء مُطلقًا، كما أخرجه ابن أبي شيبة عن وكيع، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة، عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه سُئل عن الحرير والذهب للنساء، فقال: «إِنَّمَا هُنَّ لُعَبُكُمْ فَزَيِّنُوهُنَّ بِمَا شِئْتُمْ»(١).

كما ثبت عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تلبس خواتيم الذهب(٢).

وهي راوية الحديث المُتقدم(٣) فيما أُهدي للنبي ﷺ من الحلية من النجاشي، وفيها خاتم ذهب أهداه ﷺ لابنة ابْنَتِهِ زَيْنَبَ -أُمَامَة ابنة أبي العَاص-، وقال لها: «تَحَلَّيْ بِهَذَا يَا بُنَيَّةُ».

وهذا يدل علىٰ أنَّ عائشة رضي الله عنها فهمت من صنيع النبي ﷺ إباحة خاتم الذهب للنساء.

وأيضًا صحَّ عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يُحلي بناته بالذهب(٤).

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (أثر ٢٦٣٩٤)، وإسناده صحيح، فشيخ ابن أبي شيبة: وكيع بن الجراح، ثقة حافظ.

وشيخ وكيع: الأعمش سليمان بن مهران، ثقة حافظ لكنه يُدلس، قاله ابن حجر. وشيخ الأعمش: إبراهيم النخعي، ثقة إلا أنه يُرسل كثيرًا، قاله ابن حجر. وشيخ إبراهيم: علقمة بن قيس النخعي، ثقة ثبت.

وهذه السلسلة: الأعمش إلىٰ ابن مسعود رضي الله عنه، قال ابن معين: إنها أجود وأصح الأسانيد.

[اختصار علوم الحديث، لابن كثير (ص٩٨)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٧٤١٤، ٢٦١٥، ٢٧٠، ٤٦٨١)].

(٢) أخرجه البخاري مُعلقًا مجزومًا به قبل (حديث ٥٨٨٢)، ووصله ابن سعد في الطبقات الكبرىٰ (١٠/٦٩) مِن طريق عمرو ابن أبي عمرو، قال: «سألت القاسم بن محمد، قلت: إن ناسًا يزعمون أن رسول الله ﷺ نهىٰ عن الأحمرين العصفر والذهب، فقال: كذبوا، والله لقد رأيت عائشة تلبس المُعصفرات وتلبس خواتم الذهب».

(٣) ص: (٧٨٠).

(٤) أخرجه مالك في الموطأ (أثر ٦٧٤)، والشافعي في الأم (أثر ٨٢١)، وعبد الرزاق في الجامع (أثر ٢٠٨٤٥)، والدارقطني في السنن (أثر ١٩٦٨) من طريق نافع. =

وروىٰ محمد بن الحسن الشيباني في «الآثار» إباحة التحلي بالذهب للنساء عن إبراهيم النخعي، حيث قال إبراهيم: «لا بَأْسَ بِالْحَرِيرِ وَالذَّهَبِ لِلنِّسَاءِ، وَكُرِهَ لِلرِّجَالِ»(١).

قال محمد -بعده-: «وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ».

وأخرج عبد الرزاق في تفسيره عن الثوري، عن علقمة بن مَرثد(٢)، عن مُجاهد قال: ذُكر له: أنهم يقولون: مَن تحلّىٰ بمثل حَرْبَصيصة، يعني دابة صغيرة. فقال مجاهد: رُخّص للنساء في الذهب، ثم تلا هذه الآية: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: ١٨](٣). وهذا قد يدلّ علىٰ مسلك النسخ الآتي، وأنَّ الأمر استقرَّ علىٰ حِلِّ الذهب للنساء للتزيّن به.

= وأبو يُوسف في الآثار (أثر ١٠٢١)، ومحمد بن الحسن في الآثار (أثر ٨٥٠)، عن أبي حنيفة، عن عمرو بن دينار.

كلاهما (نافع، وعمرو) عن ابن عمر رضي الله عنهما، نحوه -زاد مالك: وجواريه-.

وإسناده صحيح، فشيخ مالك: نافع، أبو عبدالله المدني، مولىٰ ابن عمر رضي الله عنهما، ثقة ثبت مشهور.

وشيخ أبي حنيفة: عمرو بن دينار المكي، ثقة ثبت.

وذكر الأثر ابن حجر في سلسلة الذهب: الشافعي، عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما.

وعند البخاري أصح الأسانيد: مالك، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما.

[اختصار علوم الحديث، لابن كثير (ص٩٨)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٧٠٨٦، ٥٠٢٤)، وسلسلة الذهب (ص٥١)].

(١) أخرجه أبو يُوسف في الآثار (١٠١٨)، ومحمد بن الحسن الشيباني في الآثار (أثر ٨٤٩)، عن أبي حنيفة، عن حماد بن أبي سُليمان، عن إبراهيم بن يزيد النخعي، نحوه. وإسناده جيد، فشيخ أبي حنيفة: حماد بن أبي سُليمان الأشعري، قال ابن حجر: فقيه صدوق له أوهام. [تقريب التهذيب (ترجمة ١٥٠٠)].

(٢) هو أبو الحارث علقمة بن مَرْثَد الحضرمي الكوفي، الفقيه الحُجّة الثبت، عداده في صغار التابعين، مات سنة ١٢٠هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٢٠٦)].

(٣) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (٢/ ١٩٥)، وابن أبي شيبة في المصنف (أثر ٢٦٣٩٥)، والطبري في تفسيره (٢٠/ ٥٦٤) من طريق سفيان الثوري، به، نحوه.

وأخرجه عبدُ بن حُميد، وابن المُنذر -كما في الدر المنثور للسيوطي (١٣/ ١٩٤)-، عن مجاهد، نحوه. =

وأخرج عَبدُ بن حُمَيد عن أبي العالية أنه سُئل عن الذهب للنساء؟ فقال: «لا بأس به، يقول الله: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِى ٱلۡحِلۡيَةِ﴾ [الزخرف: ١٨]»(١).

وقد ذكر الشوكاني أدلة متعددة علىٰ إباحة التحلي بالذهب للنساء في رسالته: «القول الجلي في حل لبس النساء للحُلي»(٢).

ثم إنَّ أبا هريرة رضي الله عنه -فيما نُقل عنه- لم يُفرّق بين الذهب المُحلّق وغير المُحلّق، كما صنع الألباني.

وأيضًا حديث معاوية رضي الله عنه الذي استدل به الألباني، وفسّر المقطع بغير المُحلّق، خُولف فيه الألباني من جهتين:

الأولىٰ: كونه جعل الحديث في النساء، والإمام أحمد وتابعه شيخ الإسلام ابن تيمية جعلاه في الرجال، وأباحا اليسير التابع من الذهب دون المفرد للرجال، بناء عليه(٣).

والثانية: في تفسير المُقطّع، قال أبو عُبيد: «فُسّر لنا أن المقَطَّع هو الشيء اليسير منه، مثل الحلقة والشَّذْرة ونحوها»(٤). وقال الخطابي: «أراد بالمقطع الشيء اليسير، نحو السيف، والخاتم للنساء»(٥). وتابعهما علىٰ ذلك غالب أصحاب الغريب، ومما مثّلا به من اليسير: الخاتم والحلقة، وهما مُحلقان.

= وإسناده صحيح، فشيخ عبد الرزاق: سفيان الثوري، ثقة حافظ إمام حجة.
وشيخ سفيان: علقمة بن مَرثَد الحضرمي، ثقة. وشيخ علقمة: مُجاهد بن جَبر المكي، ثقة إمام في التفسير وفي العلم، مات سنة إحدىٰ -أو اثنتين أو ثلاث أو أربع- ومئة، وله ثلاث وثمانون سنة. [تقريب التهذيب (ترجمة ٢٤٤٥، ٤٦٨٢، ٦٤٨١)].

(١) ذكره السيوطي في الدر المنثور (١٣/ ١٩٤).

(٢) ضمن الفتح الرباني (ص٤٢٧٥).

(٣) انظر: شرح العمدة (٢/ ٣٠٩-٣١٠)، ومجموع الفتاوىٰ (٢١/ ٨٧)، وتهذيب السنن، لابن القيم (٣/ ٨٧).

(٤) غريب الحديث (٤/ ٣٢٩).

(٥) معالم السنن (٤/ ١٣٣).

وقد أورد الشوكاني إيرادًا فيه تخصيص أحاديث المنع بنحوٍ مما ذكره الألباني، ثم ردّه، فقال: «فإن قلت: هل يصحّ أن يقال: أن أحاديث التحليل عامة، والأحاديث الواردة في المنع خاصة بما وردت فيه؟ فإن حديث أسماء بنت يزيد ليس فيه إلا ذكر القلادة والخرص، وحديث أبي هريرة ليس فيه إلا ذكر السوارين والطوق والقرطين، وحديث ثوبان ليس فيه إلا ذكر الفتخ والسلسلة، فيكون المحرم من حلية الذهب إنما هو هذه الأمور فقط، ويحلُّ ما عداها من أنواع حلية الذهب، وهي كثيرةٌ عملًا بالخاص فيما نتناوله، والعام فيما بقي، كما هي القاعدة المقررة في الأصول في العام والخاص.

قلت: لا يصح هذا لأمرين:

الأول: أن هذه الأنواع المذكورة في هذه الأحاديث يصدق عليها أنها حلية، وأنها ذهب، ولا فرق بين حلية وحلية، وبين ذهب وذهب، فلا يظهر للتخصيص وجه حكمه، وأيّ فرق بين ما تضعه المرأة علىٰ يدها وهو مسمىٰ باسم السوار، وبين ما تضعه علىٰ يدها أيضًا، وهو مسمىٰ باسم آخر، وهكذا لا فرق بين ما تضعه علىٰ عنقها وهو مسمىٰ قلادة أو سلسلة، وبين ما تضعه علىٰ عنقها أيضًا وهو يسمىٰ باسم غير ذلك، وهكذا لا فرق بين ما تضعه في أذنها، وهو يسمىٰ خرصًا أو قرطًا، وبين ما تضعه في أذنها أيضًا وهو يسمىٰ باسم غير ذلك.

الوجه الثاني: أن مواضع الحلية من المرأة هي اليدان، والعنق، والأذن، ولا حكم للنادر من وضع الحلية في غير هذه المواضع. وقد صرح ﷺ بالمنع من الحلية المختصة بكل موضع من هذه المواضع، فمنع السوارين والفتخ في حلية الأيدي، والقلادة والطوق والسلسلة في حلية العنق، والخرص والقرط في حلية الأذن. وبعد هذا كله فحديث أخت حذيفة المتقدم مصرح بمنع الحلية علىٰ العموم، فإنه بلفظ: (ليس منكن امرأة تتحلىٰ ذهبًا تظهره إلا عذبت

به)[١]. فتقرر بهذا عدم إمكان الجمع بما ذكر»[٢].

وقد أنكر جمع من العلماء هذا القول من الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ، وكتبت جملة من الرسائل في الرد عليه[٣].

المسلك الثاني: مسلك النسخ؛ ذلك بأن تكون أدلة الإباحة ناسخة لأخبار الوعيد والمنع، ووجه ذلك: أنه كان في أول الإسلام يلبس الرجال الخواتيم من الذهب، وكذا النساء يتحلين بالذهب، ثم وقع الحظر من الذهب علىٰ الناس كلهم -الرجال والنساء-، ثم أباحه رسول الله ﷺ للنساء دون الرجال، لحاجة التَّحلِّي به، فنسخت الإباحة الحظر.

هذا اختيار الطحاوي، وابن شاهين، والبيهقي، وابن مُفلح -في ظاهر كلامه-، وذكر هذا المسلك الخطابي، وابن عبد البر -وقوّاه-، والبغوي، والمنذري، وابن القيم[٤].

ومما يدلّ علىٰ هذا المسلك ما أخرجه عبد الرزاق -كما تقدم[٥]- عن مجاهد أنه قيل له: إنهم يقولون: مَن تحلّىٰ بمثل حَرْبَصيصة، يعني دابة صغيرة. فقال مجاهد: رُخّص للنساء في الذهب، ثم تلا هذه الآية: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: ١٨].

---

(١) تقدم تخريجه ص: (٧٨٤)، وفيما تقدم كلام ابن عبد البر في التمهيد (٤/ ٢٣٧) عنه حيث قال: «والعلماء علىٰ دفع هذا الخبر؛ لأن امرأة ربعي مجهولة لا تعرف بعدالة».

(٢) القول الجلي في حل لبس النساء للحُلي، ضمن الفتح الرباني (ص٤٢٧٩-٤٢٨٠).

(٣) منها: إباحة التحلي بالذهب المُحلق والرد علىٰ الألباني في تحريمه، للشيخ إسماعيل الأنصاري، نشر مكتبة الإمام الشافعي في الرياض. ومنها: المُؤنق في إباحة تحلي النساء بالذهب المُحلق وغير المُحلق، للشيخ مصطفىٰ العدوي، نشر مكتبة الطرفين في الطائف.

(٤) انظر: شرح مُشكل الآثار (١٢/ ٢٩٩، ٣٠٢)، والناسخ والمنسوخ من الحديث (ص٤٣٣-٤٣٤)، ومعالم السنن (٤/ ١٣٣)، والتمهيد (٤/ ٢٣٦)، وشرح السنة (١٢/ ٧١)، والسنن الكبير، للبيهقي بعد (حديث ٧٦٣٦)، والآداب، له بعد (حديث ٧٣٠)، والترغيب والترهيب بعد (حديث ١١٢١)، وتهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومُشكلاته (٣/ ٨٣)، والآداب الشرعية (٤/ ١٥٢).

(٥) ص: (٨٠١)، وتقدم أن إسناده صحيح.

فقوله: «رُخِّص للنساء في الذهب»، إباحة بعد حظر، وهذه من صور النسخ(١).

وهذا أقدم قول وقفتُ عليه في حكاية ما يدلّ على النسخ.

وقد قوّىٰ هذا المسلك ابن عبد البر -لكنه مال إلىٰ الترجيح كما سيأتي في مسلك الترجيح- فقال: «ولا نعلمُ حلافًا بين علماء الأمصار في جواز تختّم الذهب للنساء، وفي ذلك ما يدل علىٰ أنَّ الخبر المروي ... في نهي النساء عن التختّم بالذهب؛ إما أن يكون منسوخًا بالإجماع وبأخبار العدول في ذلك ... أو يكون غير ثابت»(٢).

وقوّاه أيضًا الشوكاني -لكنه مال إلىٰ الترجيح كما سيأتي في مسلك الترجيح-، حيث نقل اعتراضًا علىٰ مسلكي النسخ والترجيح، ثم أجاب عنه، فقال: «فإن قلت: هذه أربعةُ أحاديثَ مصرِّحةٌ بتحريم حلية الذهب علىٰ النساء، منها حديث أسماء بنت يزيد ... ومنها حديث أبي هريرة المذكور قريبًا، ومنها حديث ثوبانَ المذكورُ بعده، ومنها حديث أخت حذيفة، فكيف جعلتَها منسوخةً أو مرجوحةً؟

قلت: أما كونها منسوخةً فلأن تصريحَ أكابرِ الأئمة بالنسخ كابن عبد البرِّ، لا يكون إلا لدليل علمه يسوّغ عنده الجزم بالنسخ، أقلُّ الأحوال أن يكون قد علم أن أحاديث التحليل متأخرةٌ عن أحاديث التحريم ...»(٣).

ومما يدلّ علىٰ صحة مسلك النسخ، وأنه الأقرب: جملة من القرائن:

الأولىٰ: أن ترتيب الأخبار والأحكام فيما يظهر كالتالي: أولًا كانت البراءة الأصلية والأصل علىٰ حلّ الذهب للعموم -الرجال والنساء-، ثم إنه ورد التحريم بعد ذلك علىٰ العموم -الرجال والنساء-، كما دلّ علىٰ ذلك

---

(١) انظر: أصول السَّرَخسِيّ (٢/ ٢٠)، والتمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب (١/ ١٨٥).

(٢) التمهيد (٤/ ٢٣٦).

(٣) القول الجلي في حل لبس النساء للحُلي، ضمن الفتح الرباني (ص٤٢٧٧-٤٢٧٨).

أحاديث المنع، إلا أنَّ حاجة النساء للذهب ظاهرة وقائمة له دون الرجال، ولهذا قالت أسماء بنت يزيد ﵂ -وهو من أحاديث المنع- حينما ذكر النبي ﷺ الوعيد على التحلي بالذهب: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، إِنَّهُنَّ إِذَا لَمْ يَتَحَلَّيْنَ صَلِفْنَ عِنْدَ أَزْوَاجِهِنَّ، فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَقَالَ: «أَمَا تَسْتَطِيعُ إِحْدَاكُنَّ أَنْ تَجْعَلَ طَوْقًا مِنْ فِضَّةٍ، وَجُمَانَةً مِنْ فِضَّةٍ، ثُمَّ تُخَلِّقَهُ بِزَعْفَرَانٍ، فَيَكُونُ كَأَنَّهُ مِنْ ذَهَبٍ، فَإِنَّ مَنْ تَحَلَّىٰ وَزْنَ عَيْنِ جَرَادَةٍ مِنْ ذَهَبٍ -أَوْ خَرْ بَصِيصَةٍ- كُوِيَ بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»(١).

فنجد أنَّه ﷺ استصحب المنع من الذهب لهنَّ مُطلقًا.

وعليه فيكون حديث أسماء بنت يزيد ﵂ في أول الأمر، ولهذا في بعض طرقه: أنَّ هذه الواقعة كانت حينما بايع النبي ﷺ النساء، وكانت معهن أسماء وخالتها ﵄(٢).

والظاهر أنَّ بيعة النساء هذه كانت في بداية مقدم النبي ﷺ المدينة، لأنه ورد في بعض طرق حديث أسماء أنها مَن زيّنت عائشة ﵂ قبل دخول النبي ﷺ بها(٣)، وكان هذا في السنة الأولىٰ أو الثانية من الهجرة(٤).

---

(١) تقدم تخريجه ص: (٧٦٩).

(٢) تقدم تخريجه ص: (٧٦٩)، واللفظ المُشار إليه أخرجه الطبراني (٢٤/ ٤٥٧) وإسناده حسن، فشيخ الطبراني: علي بن عبد العزيز بن المَرزُبان، وثقه الدارقطني، وقال ابن أبي حاتم: وكان صدوقًا. وقال الذهبي: وكان حسن الحديث.
وشيخ علي: الفضلُ بن دُكين، وأحمد بن يُونس، وهما ثقتان.
وشيخ الفضل وأحمد: يزيد بن عبدالله الشيباني، ثقة.
وشيخ يزيد: شهر بن حَوشب، تقدم أنه حسن الحديث، وتفصيل الكلام عليه. ص: (٣٩٠).
[انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ٣٤٨-٣٤٩)، وتقريب التهذيب (ترجمة ٦٣، ٥٤٠١، ٧٧٤٣)].

(٣) تقدم تخريج الحديث ص: (٧٦٩)، لكن هذا اللفظ ورد في طريق أحمد (حديث ٢٧٥٩١)، وإسناده إلىٰ شهر بن حوشب صحيح، فشيخ أحمد: الحكم بن نافع أبو اليمان، ثقة ثبت. وشيخ الحكم: شعيب بن أبي حمزة، ثقة. وشيخ شعيب: عبدالله بن عبد الرحمن بن أبي حسين، ثقة. [تقريب التهذيب (ترجمة ١٤٦٤، ٢٧٩٨، ٣٤٣٠)].

(٤) انظر: الاستيعاب، لابن عبد البر (ترجمة ٣٣٨٧)، والإصابة، لابن حجر (ترجمة ١١٥٩٣).

ثم إنَّ أسماء بنت يزيد أنصاريّة أشهلية، وإسلام بني عبد الأشهل كان قبل الهجرة، فحينما أسلم سعد بن معاذ سيّدهم، اتبعوه الرجال منهم والنساء[١].

وهذا يدلَّ علىٰ أنَّ النهي عن الذهب كان في بداية مقدم النبي ﷺ المدينة، فيكون المتقدم.

وأحاديث الإباحة الظاهر أنها تأخرت، فحديث عائشة رضي الله عنها المُتقدم، حينما وردت عليه ﷺ هدايا من النجاشي، منها خاتم من ذهب، فأهدىٰ الخاتم لأُمامة ابنة بنته زينب رضي الله عنها، وقال لها: «تَحَلَّيْ بِهَذَا يَا بُنَيَّةُ»[٢].

ولعلها من الهدايا التي وصلت للنبي ﷺ مع أصحاب السفينة مع جعفر بن أبي طالب، يوم فتح خيبر، وذلك سنة سبعٍ من الهجرة[٣].

فيكون علىٰ هذا أحاديث الإباحة متأخرة عن أحاديث المنع، وسياق حديث علي رضي الله عنه يدلّ علىٰ تأخره، وأنه تأكيدٌ علىٰ أنَّ حرمة الذهب علىٰ الرجال باقية، وأنَّ الإباحة خاصة بالنساء، ففيه أنَّ رسول الله ﷺ: أَخَذَ ذَهَبًا بِيَمِينِهِ، وَحَرِيرًا بِشِمَالِهِ، ثُمَّ رَفَعَ بِهِمَا يَدَيْهِ، فَقَالَ: «هَذَانِ حَرَامٌ عَلَىٰ ذُكُورِ أُمَّتِي»[٤]، وإن صحّت الزيادة أو لم تصح، فالمعنىٰ معلوم من السياق والأخبار الأخرىٰ، مِن أنَّ الذهب حلٌّ للإناث.

فهذه محاولة للاستدلال لِما ذهب إليه أهل العلم من القول بالنسخ، وهو النسخ الاجتهادي[٥]، وذلك بمعرفة المُتقدم من المُتأخر من الأخبار، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) انظر: الاستيعاب، لابن عبد البر (ترجمة ٣٢٠٧)، والبداية والنهاية، لابن كثير (٤/ ٣٨١).

(٢) تقدم تخريجه ص: (٧٨٠).

(٣) انظر: البداية والنهاية (٤/ ١٩٣) و(٦/ ٢٤٩).

(٤) تقدم تخريجه ص: (٧٧٦).

(٥) تقدم بيان هذا النوع من النسخ في قسم الدراسة النظرية ص: (٢٠٤).

الثانية: أنَّ جمعًا من الأئمة المتقدمين اختار مسلك النسخ، وهذا لا يكون من هؤلاء الأئمة إلا عن علم، كما تقدم في كلام الشوكاني حين قال: «أما كونها منسوخةً فلأن تصريحَ أكابرِ الأئمة بالنسخ كابن عبد البرِّ، لا يكون إلا لدليل علمه يسوّغ عنده الجزم بالنسخ، أقلُّ الأحوال أن يكون قد علم أن أحاديث التحليل متأخرةٌ عن أحاديث التحريم»[(١)].

قال ابن مفلح: «وما يدل لهذا القول -أي كراهة الذهب- من الأخبار يحمل بتقدير صحتها علىٰ تحريم سابق؛ لصحة أحاديث الإباحة وتأخرها»[(٢)].

والذي اختار مسلك النسخ: مُجاهد بن جبْر -كما هو ظاهر كلامه-، والطحاوي، وابن شاهين، والبيهقي، وابن مفلح.

وحكاه الخطابي، وابن عبد البر -وقوّاه-، والبغوي، والمنذري، وابن القيم[(٣)]، ولم يتعقبوه.

الثالثة: ما تقدم[(٤)] عن جمع من الصحابة والسلف في إباحة الذهب للنساء مُطلقًا، كابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهما، ومجاهد، وأبي العالية، وإبراهيم النخعي، وغيرهم.

الرابعة: الإجماع المحكي كما تقدم[(٥)]، علىٰ إباحة تحلي النساء بالذهب مُطلقًا.

---

(١) القول الجلي في حل لبس النساء للحُلي، ضمن الفتح الرباني (ص٤٢٧٨).

(٢) الآداب الشرعية (٤/ ١٥٢).

(٣) انظر: تفسير القرآن، لعبد الرزاق (٢/ ١٩٥)، وشرح مُشكل الآثار (١٢/ ٢٩٩، ٣٠٢)، والناسخ والمنسوخ من الحديث (ص٤٣٣-٤٣٤)، ومعالم السنن (٤/ ١٣٣)، والتمهيد (٤/ ٢٣٦)، وشرح السنة (١٢/ ٧١)، والسنن الكبير، للبيهقي بعد (حديث ٧٦٣٦)، والآداب، له بعد (حديث ٧٣٠)، والترغيب والترهيب بعد (حديث ١١٢١)، وتهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومُشكلاته (٣/ ٨٣)، والآداب الشرعية (٤/ ١٥٢).

(٤) ص: (٨٠٠).

(٥) ص: (٧٩٦).

فهذه جملة من القرائن تُقوي القول بالنسخ، والله تعالىٰ أعلم.

المسلك الثالث: مسلك الترجيح، وذلك بتضعيف أحاديث الوعيد والمنع كافَّة، وترجيح أحاديث الإباحة.

وهذا ظاهر اختيار ابن حزم، وابن عبد البر، والشوكاني.

فأما ابن حزم فإنّه رجح ما دلّ عليه حديث عليّ ﵁ وجعله الأصل في المسألة، وهو أنَّ الذهب حرام علىٰ الرجال، حلال للنساء، ثم قال: «وبهذا تقول جماعة من السلف»، ثم ذكرهم[1].

وأما ابن عبد البر فذكر أنه إما أن يُقال بالنسخ أو عدم ثبوت أحاديث المنع -وهذه صورة الترجيح-، ثم ساق بعض أحاديث الوعيد والمنع مما ذكره الطحاوي وغيره، وضعّفها[2].

وقال -في الاستذكار-: «ولا خلاف بين العلماء أن التختم بالذهب جائز للنساء. وقد جاء في كراهيته للنساء حديثٌ شاذ منكر، ذكرته في التمهيد»[3].

وأما الشوكاني فقال: «ومن أعظم الأدلة الدالة علىٰ ترجيح أحاديث التحليل ما رُوي من أنه قد قام الإجماع علىٰ ذلك . . .». ثم ذكر القول بحمل أحاديث الوعيد والمنع علىٰ خلاف الأولىٰ، وردّه، ثم قال: «بل الواجب هاهنا المصيرُ إلىٰ القول بالنسخ لما تقدم، أو المصيرُ إلىٰ التأويل؛ لدلالة حديث عمرو بن شعيب المتقدم في أول هذا البحث في حديث المرأة وابنتها علىٰ ذلك، أو المصير إلىٰ التعارض البحت علىٰ تسليم عدم إمكان التأويل، وحينئذ يتحتَّمُ ترجيحُ أحاديث التحليل علىٰ أحاديث التحريم؛ لكثرتها ولكونها صريحةً في الحِلِّ، وللإجماع علىٰ العمل بها، وتركِ ما عارضَها، وللإجماع

(١) المُحلىٰ شرح المُجلىٰ (١١/ ١٤٩-١٥٢).

(٢) التمهيد (٤/ ٢٣٦-٢٣٧).

(٣) الاستذكار (١٠/ ١٨٦).

أيضًا علىٰ تحليل الحرير للنساء، وهو قرينُ الذهب في تلك الأحاديث»[١].

كما ذكر الشوكاني في مواضع متعددة رجحان أحاديث الإباحة عند تعذّر الجمع، والنسخ[٢].

وذكر هذا المسلك ابن القيم[٣].

الخلاصة:

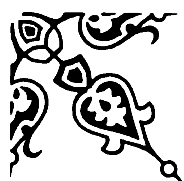
أنه بأيّ مسلك من المسالك المُتقدمة يندفع الإشكال، ولله الحمد، إلا أنَّ مسلك النسخ أقربها؛ ذلك بأن مسلك الجمع تقدم تعقب جميع طُرقه، والترجيح لا يُصار إليه مع إمكان القول بالنسخ، خاصّة مع ثبوت الأخبار في الطرفين -المنع والإباحة-، والله تعالىٰ أعلم.

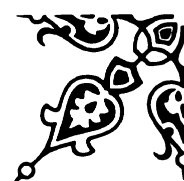


(١) القول الجلي في حل لبس النساء للحُلي، ضمن الفتح الرباني (ص٤٢٧٧-٤٢٧٨).

(٢) القول الجلي في حل لبس النساء للحُلي، ضمن الفتح الرباني (ص٤٢٦٦، ٤٢٧٩، ٤٢٨٠).

(٣) تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومُشكلاته (٣/ ٨٣).





فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

